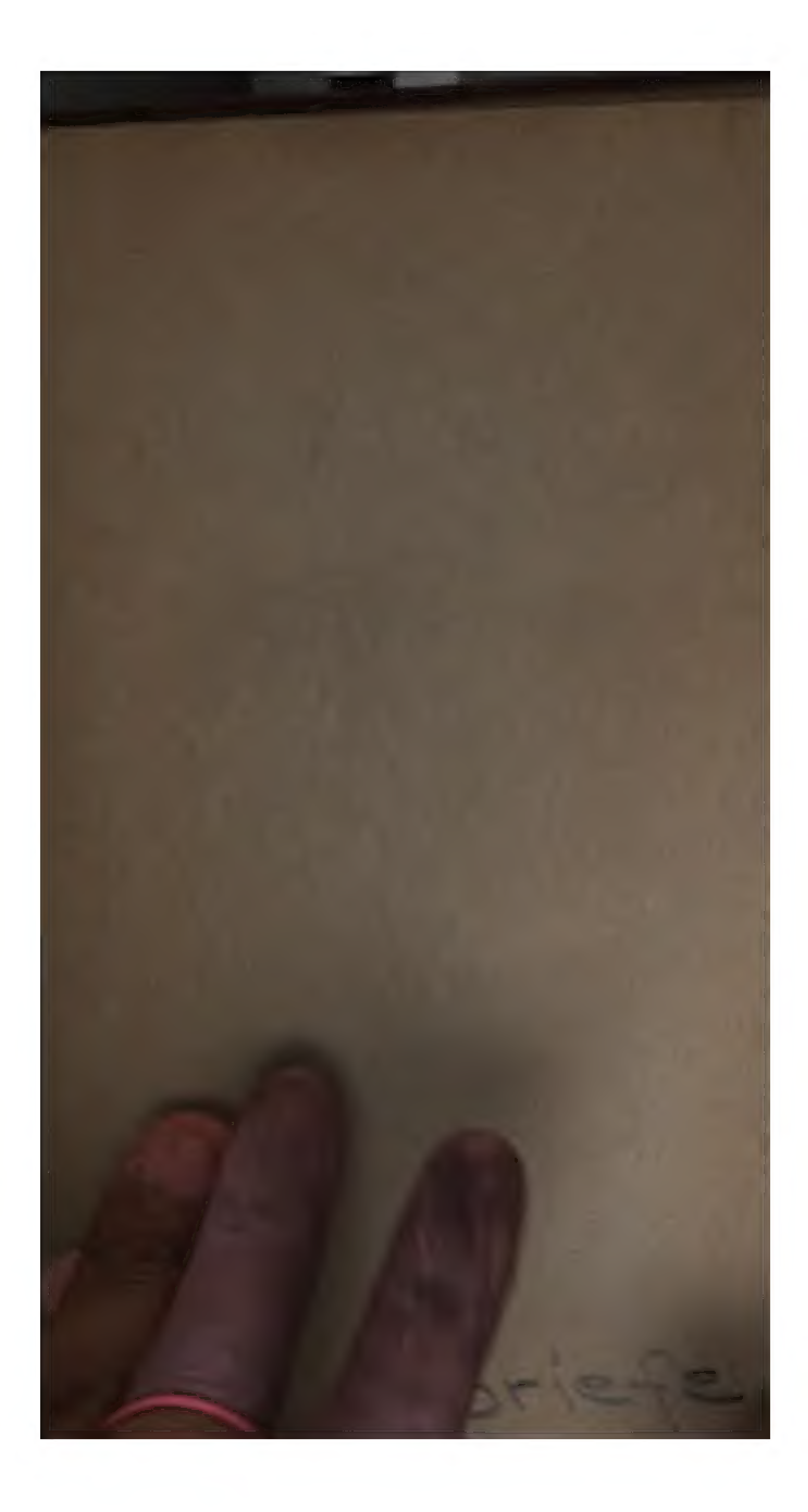

LIBRARIES
33439 6









30AG

(Briefe

~~46~~

Briefe

über

Alexander von Humboldt's Kosmos.

Ein

Commentar zu diesem Werke für gebildete Laien.

Zweiter Theil.

Bearbeitet

von

Julius Schaller,
Professor.

Zweite Ausgabe.

Leipzig,
T. O. Weigel.
1855.

Inhalt.

Erster Brief.

Allgemeine Aufgabe der nächsten Betrachtung. Das praktische Verhalten des Menschen zur Natur.

Indem wir, verehrter Freund, den zweiten Theil des Kosmos von A. v. Humboldt mit einander durchzunehmen gesonnen sind, so ist es der Reichthum des in ihm umfaßten Inhalts, die Fülle der Ideen, die Perspectiven, die in alle Sphären des Geistes hin eröffnet werden, wodurch unsere Arbeit, so sehr sie auch unser vollstes Interesse in Anspruch nehmen kann, doch auch wieder so mannichfache Schwierigkeiten bietet, daß ich nicht ohne Zagen an sie herantrete. Sogleich die ersten Abschnitte dieses zweiten Theils — Anregungsmittel zum Naturstudium — sind eben so reich an historischem Material als gehaltvollen Gedanken. Nach beiden Seiten hin aber setzt das volle, gründliche Verständniß derselben eine Bildung voraus, welche ohne Zweifel eine Menge derer sich nicht aneignen konnten, welche nun mit Eifer den Kosmos zu studiren sich anschicken. Sie haben mir die Leitung unserer Unterhaltungen überlassen; haben es mir auch gestattet, den vielen anregenden Gedanken, an welchen der Kosmos so reich ist, hier und da weitere Ausführungen anzuknüpfen. Und so lade ich Sie denn zunächst zu einer Betrachtung ein, auf welche das wiederholte Studium jener ersten Abschnitte mich immer von Neuem hingeführt hat, nämlich zu der Betrachtung der verschiedenen Auffassungsweisen der Natur, der verschiedenen Stellungen, welche sich überhaupt der Mensch zur Natur geben kann.

Der zweite Theil des Kosmos wendet sich von der wis-

senschaftlichen Betrachtung der äußeren Natur auf die innere, geistige Welt hin, auf den Reflex der äußeren Natur zu den innerlichen Formen und Thätigkeiten des Geistes. Sogleich hierdurch treten der wissenschaftlichen Naturbetrachtung andere, im Wesen des Geistes gleich sehr begründete gegenüber. Vor Allem die religiöse und ästhetische. Dann aber verhält sich der Mensch auch praktisch zur Natur; er sucht sie seinem Willen zu unterwerfen. Für die Erkenntniß der Natur scheinen diese verschiedenen Stellungen, welche sich der Mensch zu derselben geben kann, gleichgültig. Was die Natur an sich ist, darüber erwarten wir von der Religion so wenig Aufschluß als von der ästhetischen Anschauung. Der praktische Kampf des Menschen mit der Natur aber setzt immer schon, soll er nicht vollkommen resultatlos sein, eine relative Kenntniß der Kräfte und Gesetze der Natur voraus; die weiteren Zwecke aber, welche der Mensch in diesem Kampfe verfolgt, und der ganze Proceß wie die Resultate seiner Arbeit erscheinen schon darum für die wissenschaftliche Betrachtung der Natur als interesselos, weil diese immer nur mit den objectiven Gestaltungen der Natur selbst, aber nicht mit den Schöpfungen des Menschen zu thun hat.

Sollte denn nun aber die ästhetische und religiöse Anschauung der Natur, die so tief im Wesen des Menschen begründet sind, sollte die praktische Bearbeitung und Formirung derselben, durch welche der Mensch sein Leben erst menschlich gestaltet, in keinem nothwendigen Connex mit dem Wesen der Natur stehen? Sollte es daher nicht auch für die wissenschaftliche Erkenntniß dieses Wesens von Interesse sein, jene verschiedenen Beziehungen des Menschen zur Natur genauer in Untersuchung zu ziehen, sie nach ihrer specifischen Eigenthümlichkeit und nach ihrem inneren Zusammenhang ekennen zu lernen? Die denkende Betrachtung der Natur trifft immer nur die eine Seite derselben; will der Mensch die Natur allseitig und vollständig erfassen, so hat er auch alle Formen seines Geistes in Thätigkeit zu setzen; nur dem ganzen Menschen erschließt sich die ganze Natur. Die Wissenschaft von der Natur kann aber sicherlich nur gewinnen, wenn sie ihren Blick auch über die angrenzenden Gebiete erweitert, und sich des Unterschiedes von ihnen eben so sehr wie der Verwandtschaft mit ihnen bewußt wird.

Wenden wir unsern Blick zuerst auf das **praktische Verhalten des Menschen zur Natur.**

Sogleich durch seinen Organismus ist der Mensch mitten in die Natur hinein versetzt. Natürliche Processe umgeben ihn und dringen auf ihn ein, und schon in der besonderen Form und Zusammensetzung seines Organismus liegt auch die Energie, gegen diese natürlichen Processe in bestimmter Weise zu reagiren, sie in sich aufzunehmen und zu überwinden. Ununterbrochen bedarf der Mensch der Natur, ununterbrochen ist er thätig, sich dieselbe zu assimiliren. Die Natur ist ihm ein gütiges Wesen, indem sie sich zur Befriedigung seiner Bedürfnisse darbietet, sie zeigt sich aber auch als feindliches Wesen, indem sie gewaltsam auf ihn einstürmt. Der Mensch ist immer genöthigt, sich gegen die Natur zu schützen und zu vertheidigen, und alle Schutzmittel, welche der Mensch sich schafft, verfallen mit der Zeit doch wieder der zerstörenden Gewalt natürlicher Potenzen. Auf diesen Kampf mit der Natur ist also der Mensch ohne Weiteres angewiesen. Die Aufgabe, Tendenz dieses Kampfes ist aber für den Menschen eine schlechthin unbeschränkte. Der menschliche Organismus hat nicht, wie der thierische, sogleich in seiner ganzen Gestaltung die Beschränktheit einer besonderen Gattung an sich; ihn treibt nicht die Sicherheit des Instinkts zu einer schlechthin bestimmten Thätigkeit; vielmehr ist er über diese thierische Beschränktheit wesentlich hinaus, die harmonische Vereinigung aller wesentlichen Elemente des thierischen Lebens. Eben hierin, in dieser Ueberwindung der festen Gattungsunterschiede, besteht die Geistigkeit des menschlichen Organismus. Der Mensch begnügt sich daher auch in seinem praktischen Verhalten zur Natur nicht damit, nur das zum Leben Nothwendige herbeizuschaffen; seine Bedürfnisse, Triebe, Neigungen steigern und erweitern sich ins Unendliche, dehnen sich über immer weitere Kreise der natürlichen Wirklichkeit aus, und er gönnt sich keine Ruhe, ehe er sich nicht vollkommen als Herr der Schöpfung erwiesen hat. Welche rastlose Thätigkeit entwickelt der Mensch in diesem Kampfe mit der Natur! Die Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft lehnt sich theilweise an ihn an und empfängt durch ihn ihre allgemeinen Unterschiede. Der einzelne Mensch besitzt nicht zu Allem gleiche Anlage, gleiche Neigung. Er übernimmt

nur eine Seite der allgemeinen Arbeit und überläßt die anderen geschickteren Händen. Jeder beschränkt sich, um desto sicherer und vollendeter seine Aufgabe zu lösen. Die Resultate, die aber der Einzelne erlangt, theilt er Allen mit, um die Arbeit aller Anderen dafür einzutauschen. Nur durch diese Theilung der Arbeiten kann die Natur vollständig überwunden werden, und nur der gegenseitige Verkehr vermag dem Einzelnen den Besitz alles dessen zu verschaffen, was er zum glücklichen Leben fordert. Je weiter der Mensch in der Bildung fortschreitet, desto unbeschränkter wird auch der Verkehr, desto mehr theilen nicht blos die einzelnen Individuen, sondern auch die Nationen und Völker sich die Erfolge ihrer Arbeit mit; der Mensch mag leben, wo er will, er versammelt die Erzeugnisse von allen Regionen der Erde um sich. Keinen Ort der Erde überläßt der Mensch seinem natürlichen Schicksal. Mag die Natur ihm auch noch so große Gefahren und Hindernisse entgegenstellen, er durchsucht alle Regionen der Erde; jeder unbebaute, unbenutzte Raum ist ihm ein Zeichen seiner Ohnmacht, ein Stachel zur Thätigkeit. Ebenso durchwühlt er das Innere der Erde, um Alles ans Licht zu ziehen, was er zu seinen Zwecken verwenden kann; alle Kräfte, Processe der Erde, die Stellung und der Lauf der Gestirne werden benutzt, um die Natur in ihrer ganzen Ausdehnung dem Willen zu unterwerfen und ihr eine neue, vom Geiste geschaffene Form zu geben.

Daß dieser Kampf mit der Natur in dem ganzen Leben des Geistes ein sehr wichtiges Moment ausmacht, liegt auf der Hand; es kommt aber darauf an, ihn seinem Werthe nach richtig zu würdigen. Zunächst sieht es so aus, als wäre es in ihm nur zu thun um die Befriedigung endlicher, sinnlicher Bedürfnisse, um das äußere Glück, um die Bequemlichkeit und Gemächlichkeit des Lebens. Entschieden ist es vollkommen in der Ordnung, wenn der Mensch auch für dies äußere Glück nach Kräften sorgt. Alle Bedürfnisse des Lebens auf das Nothwendigste einschränken zu wollen, und jede Erweiterung und Verfeinerung derselben als Verbildung, als einen dem Geiste unwürdigen Luxus zu betrachten, ist eine eben so einseitige Ansicht als das ganze Interesse des Geistes in dem Streben nach diesem äußeren Glück aufgehen zu lassen. Der Kampf des Men-

schen mit der Natur hat aber auch noch eine höhere Bedeutung: er geschieht im Interesse der geistigen, sittlichen Freiheit. Dem Geiste ist nicht unmittelbar seine Wirklichkeit gegeben; er hat sich diese Wirklichkeit durch seine eigene That zu schaffen. Frei ist der Geist nur, indem er sich aus seiner Natürlichkeit herauszieht, sich einen Inhalt giebt, der seinem Wesen entspricht, und diese Selbstbestimmung einführt in die objective Welt, diese vergeistigend und idealisirend. Es ist dem freien Geiste ebenso widersprechend, in den natürlichen Verhältnissen stehen zu bleiben, in welche er unmittelbar verwickelt ist, als sich diesen Verhältnissen in abstracter Weise nur entgegenzusetzen. Vergeistigung der Natürlichkeit ist der wirkliche Geist. Nur in dieser Thätigkeit beweist der Geist seine unendliche Energie und nur in diesem Beweise hat er seine wahrhafte Befriedigung. Daß also der Mensch die Natur zu seinem Organe zu machen strebt, daß er, soweit seine Kräfte nur reichen, sie bildet und formt, ist das wesentliche Interesse des Geistes, der Freiheit selbst. In jedem Siege, welchen der Mensch über die Natur erlangt, hat er nicht blos eine sinnliche Befriedigung, sondern er schaut zugleich die durchdringende Gewalt seiner Freiheit darin an, hat darin das Bewußtsein, daß er durch eigene Arbeit sich eine Welt geschaffen. Daher sehen wir denn auch, daß der Mensch in der Bearbeitung der Natur, je weiter er darin fortschreitet, desto weniger sich begnügt mit dem rein sinnlichen Genuß, sondern vielmehr sein Interesse auf die Form als solche richtet. Eine schöne, anmuthige Form sucht er seiner ganzen natürlichen Umgebung aufzudrücken. Was ihn nur berührt, mag es auch immerhin einem untergeordneten, geringfügigen Zwecke dienen, es muß zugleich ein Symbol des Geistes sein, und dies wird es eben dadurch, daß es nicht blos die Form des Nützlichen und Zweckmäßigen, sondern auch der Freiheit, des eigenen selbständigen Werthes an sich trägt.

Welche Bedeutung hat nun aber dieser Kampf des Menschen mit der Natur für die Natur selbst? Einmal hat man wohl behauptet, die Natur sei nur für den Menschen da. Vom Menschen nach Willkür benutzt zu werden, eben dies sei ihr Wesen und ihre Bestimmung. Gegen diese Ansicht ist vor Allem auf die Schranke hinzuweisen, in welcher sich die Gewalt

des Menschen über die Natur wesentlich bewegt. Offenbar erstreckt sich diese immer nur auf die einzelnen Erscheinungen, nie auf das Allgemeine, auf die Kräfte, Gesetze der Natur. Der Mensch überwindet die Natur nur dadurch, daß er diesen Kräften und Gesetzen sich accommodirt. Er führt bestimmte Verhältnisse herbei, sondert bestimmte Gestalten der Natur von einander ab und bringt andere zusammen — dann aber läßt er die natürlichen Kräfte selbst wirken; er schlägt die Natur mit ihren eigenen Waffen. An diesen natürlichen Kräften selbst aber, an den Gesetzen und allgemeinen wesentlichen Gestaltungen der Natur vermag der Mensch schlechthin nichts zu ändern. Eben darum sind auch die Resultate der menschlichen Arbeit in Bezug auf die Natur eben so vergänglich wie die einzelnen Erscheinungen überhaupt. Der Mensch muß immer von Neuem wieder zugreifen, muß ununterbrochen für die Erhaltung seiner Arbeiten sorgen, will er sie nicht durch die Kräfte und Processe der Natur zu Grunde gehen sehen. Entschieden würde daher der Mensch sein Verhältniß zur Natur und die Natur selbst verkennen, wenn er in dem Bewußtsein aller der Siege, welche er über die Natur erkämpft hat, die unbesiegbare Selbständigkeit der Natur nicht anerkennen, ihr nicht seinem Willen und seinen Zwecken gegenüber den inneren eigenthümlichen Werth zugestehen wollte. Wie die allgemeinen Gesetze und Gestaltungen der Natur in sich selbst nothwendig sind, so liegt auch in dieser ihrer Nothwendigkeit ihre selbständige Geltung; die Natur ist daher nicht blos ein Complex von Mitteln für menschliche Zwecke, sondern Erscheinung, Darstellung der ewigen, sich selbst schaffenden Idee.

Man würde aber in der Anerkennung der selbständigen Würde der Natur wieder zu weit gehen, wollte man die ganze Bearbeitung und Formirung, welche der Mensch mit der Natur vornimmt, nur als eine Verunreinigung derselben, als einen Angriff auf ihre göttliche Selbständigkeit betrachten. Ganz abgesehen davon, daß der Mensch an diesem Respect vor der göttlichen Würde der Natur zu Grunde gehen müßte, so hat trotz aller Selbständigkeit der Natur im Allgemeinen, keine einzelne Gestalt derselben die Energie einer wirklichen, unendlichen Selbstbestimmung in sich. Eben hierauf gründet sich das Recht

des Menschen, alle Erscheinungen der Natur seinem Willen zu unterwerfen. Nur auf untergeordneten Stufen religiöser Bildung betrachtet es der Mensch als ein Verbrechen, das Blut der Thiere zu vergießen. Das thierische Leben gilt ihm als ein heiliges, unantastbares. Für den gebildeten, seiner Freiheit bewußten Menschen ist es dies so wenig, wie es das Leben der Pflanze, wie es die Bewegung des Windes, des Meeres ist. Der Mensch ist in seiner Einzelnheit von unendlichem Werth; er ist Person; er vermag mit sich selbst in Kampf zu treten, von Innen heraus sich selbst zu bestimmen. In dieser Freiheit der Selbstbestimmung liegt seine Unendlichkeit, seine Heiligkeit. Den Menschen als Mittel zu verbrauchen, gilt dem freien Geiste als eine Verletzung seines eigenen Wesens. Das Wesen der Natur dagegen wird nicht angegriffen, wenn ihre besonderen Gestaltungen von der Freiheit des menschlichen Willens in Besitz genommen, bearbeitet, verbraucht werden. Im Gegentheil es ist dies Moment ausdrücklich in den Begriff der Natur aufzunehmen. Die besonderen Gestalten der Natur sind nicht Herr ihrer selbst; eben darum fallen sie der Herrschaft des menschlichen Willens zu.

Zweiter Brief.

Die religiöse Naturbetrachtung.

Dem praktischen Verhalten des Menschen zur Natur scheint die religiöse Betrachtung derselben am entschiedensten entgegengesetzt. In der Religion nämlich zieht sich der Mensch aus allem äußeren Handeln, aus allen endlichen praktischen Interessen in sich selbst zurück. Er vertieft sich in sein ewiges, unendliches Wesen. Wie das geistige Leben überhaupt erst beginnt, indem der Mensch seiner natürlichen, sinnlichen Existenz eine höhere, ideale entgegensetzt, so fordert die Religion vor Allem

eben diesen Unterschied. So lange der Mensch sich nur in seinen sinnlichen Empfindungen bewegt, und seinen natürlichen Trieben folgt, hat er keine Religion. Erst wenn er in Kampf tritt mit diesen, wenn sich ein Idealismus in ihm geltend macht, so schwach derselbe auch zunächst sein mag, eröffnet sich die Möglichkeit eines religiösen Lebens. Das Specifische desselben besteht nun einfach darin, daß der Mensch in ihm von den ideellen Potenzen, welche er als absolute anerkennt, individuell ergriffen wird. Die Religion ist daher zunächst entschieden ein Act des Gefühls, des Gemüths.

Wie kommt nun dieser innerliche religiöse Proceß zu einer Anschauung, Betrachtung der Natur? Wiederholt hat man behauptet, eben die Anschauung der Natur sei es vor Allem, welche den religiösen Glauben im Menschen hervorbringe. Den gewaltigen, großartigen Erscheinungen der Natur gegenüber komme der Mensch zum Gefühle seiner Endlichkeit; die Furcht erfasse und durchzittre ihn, und eben dies Bewußtsein seiner Hülflosigkeit, seiner Abhängigkeit bewirke in ihm die Vorstellung eines höchsten, Alles beherrschenden Wesens. Immerhin kann man zugeben, daß solche Anschauungen der Natur das Gemüth des Menschen erregen und in Bewegung setzen; offenbar müssen aber noch ganz andere Elemente hinzukommen, soll diese Bewegung zur Religion werden. Die Empfindung der Hülflosigkeit und Ohnmacht, von Naturprocessen im Menschen hervorgerufen, hat zunächst keinen andern Gehalt als eben diese Furcht vor der Natur; diese ist für sich noch ohne allen geistigen Werth, ein momentanes, mit jener Naturerscheinung selbst vorübergehendes Erschrecken, welches den Menschen noch durchaus nicht über die Sphäre des sinnlichen Lebens emporhebt. Die Abhängigkeit, welche der Mensch in der Religion fühlt, hat eine entschieden andere Bedeutung. Sie ist wesentlich ideeller, geistiger Natur; eine Abhängigkeit von einer Macht, welche nicht blos sinnlich als ein besonderes Object dem Menschen gegenübertritt, gegen welche sich daher der Mensch auch nicht äußerlich schützen, welcher er nicht entfliehen kann, welche sich ihm vielmehr ausdrücklich als eine innere, unbedingte darstellt. Der wahre Grund der Religion kann nirgends anders gefunden werden als im Geiste selbst. Das Fortgehen über die Sphäre der einzelnen,

endlichen Dinge zu einem Allgemeinen, Unbedingten — eben dies ist die specifisch geistige Thätigkeit, welche daher auch im geistigen Individuum, eben weil sie sein Wesen ist, unaufhaltsam hervorbricht, in welcher allein der Mensch zur Ruhe und geistigen Befriedigung gelangt. Alle äußeren Erscheinungen, die ganze äußerliche Umgebung mit allen ihren mannichfachen Einwirkungen kann immer nur diesen freien geistigen Act der Religion erregen, veranlassen, aber nimmermehr ihn in dem Sinne bewirken, daß er nur in diesem bestimmten äußerlichen Gehalt aufginge, ohne andere, durch die Freiheit des Geistes selbst gesetzte Elemente zu umfassen.

Wir würden aber das Wesen der Religion ebenfalls verkennen, wenn wir sie mit der Beziehung des Menschen auf die Natur in gar keinen Connex setzen wollten. Eben in dieser Beziehung des Menschen zur Natur wird seine Endlichkeit offenbar. Indem daher der Mensch in der Religion zu einem Allgemeinen, Unbedingten sich erhebt, sich von diesem ergriffen fühlt, so unterwirft er nicht blos sich selbst, seine einzelne, natürlich beschränkte Individualität, sondern mit dieser zugleich die ganze Aeußerlichkeit des ihn umgebenden Daseins dem Unbedingten. Wie seine Endlichkeit nach allen Seiten hin mit der ganzen Welt des Endlichen zusammenhängt, so zieht er in seine Hingabe an das Unbedingte die ganze Endlichkeit mit hinein; er betrachtet diese wie seine eigene; was seiner Natur gebührt, läßt er allen natürlichen Dingen zukommen. Eben hierin liegt der Grund, daß der religiöse Proceß, sobald er sich weiter zur Anschauung, Vorstellung, Reflexion entwickelt, seine Betrachtungen über die ganze natürliche Welt ausdehnt, und eben darin besteht im Allgemeinen das Charakteristische der religiösen Naturbetrachtung, daß in ihr die ganze Natur mit allen ihren besonderen Erscheinungen unmittelbar dem Unbedingten, der Gottheit unterworfen wird.

So lange der religiöse Proceß die einfache Form des Gefühls hat, treten die verschiedenen in ihm enthaltenen Momente nicht in ihrer Bestimmtheit hervor. Daß aber dies geschehe, daß die ganze Fülle des geistigen Gehalts offenbar werde und zur Erscheinung komme, welche im religiösen Proceß umfaßt ist, dazu treibt sich dieser selbst durch seine eigene inhaltsvolle

Innerlichkeit. So sehr man auch mit vollkommenem Rechte daran festhält, daß die Religion in ihrer specifischen Bestimmtheit ein Act des Gefühls, des Gemüths ist, so ist doch eben so sehr auch anzuerkennen, daß das religiöse Gefühl, je tiefer, inniger, freier es ist, desto entschiedener, unabweisbarer das Bedürfniß hat, zum Bewußtsein über sich selbst fortzugehen, zur Anschauung, Vorstellung seines unendlichen Inhalts. Das religiöse Gefühl ist nicht egoistischer Natur; sich in sich zu verschließen, ist ihm eben darum auch unerträglich. Wie der Inhalt allgemeine Bedeutung hat, so treibt er auch das Individuum zur Mittheilung, Offenbarung. Der allgemeine, unendliche Inhalt muß die Form der besonderen Individualität verlassen, muß in seiner Unbedingtheit, in seinem allgemeinen Werthe hervortreten, soll er nicht als willkürliche, selbstsüchtige Empfindung des einzelnen Subjects, als werthloses Product individueller Interessen erscheinen. Es ist dieser Trieb des religiösen Gefühls, seinen Inhalt nach allen Seiten hin vor sich hinzustellen und sich zum Bewußtsein zu bringen, entschieden zugleich theoretischer Natur. Diejenigen sind daher auch in offenbarem Irrthum, welche die Religion dem Wissen schlechthin entgegensetzen. In der Religion selbst liegt vielmehr zugleich diese innere Beziehung, dieser Trieb zum Wissen, und nur eine falsche Ansicht von der Religion, eine einseitige philosophische Abstraction ist es, welche die Religion in der Form des Gefühls festzuhalten versucht, während der wirkliche, freie, inhaltsvolle religiöse Proceß durchgängig Gestaltungen aus sich producirt, in welchen sich die Religion von Stufe zu Stufe zu dem Erkennen hinbewegt. Zu der Religion im eigentlichen Sinne werden jedoch nur diejenigen Formen des Wissens zu rechnen sein, in welchen dasselbe nicht ausdrücklich in seiner eigenen, selbständigen, vollendeten Gestalt auftritt; also vor Allem das Anschauen, Vorstellen, die Phantasie. Diese Formen eben sind es, durch welche jeder wirkliche religiöse Proceß sich hindurch entwickelt, in welchen er seinen bestimmten Gehalt auseinander legt, in welchen er offenbar wird und sich mittheilt. Symbole, Mythen, Dogmen heißen die verschiedenen Gestaltungen, welche aus diesem Triebe der Religion, sich ihren Inhalt zum Bewußtsein zu bringen, hervorgehen. Sie finden sich daher

auch in jedem entwickelten religiösen Glauben. Die Religion wird in diesen Gestalten zur positiven Religion, und sonach ist es denn auch nichts weniger als etwas Zufälliges, Ueberflüssiges, oder gar Ungehöriges, daß jede Religion sich als eine positive darstellt. Positiv wird die Religion durch das entwickelte Bewußtsein über ihre Bestimmtheit. Offenbar liegt es sogleich im Begriffe des Positiven, daß es, wie es aus der Innerlichkeit des Geistes hervorgegangen eine Darstellung dieser Innerlichkeit ist, so auch fortwährend in die Innerlichkeit zurückgenommen werden muß, soll es nicht, im Widerspruch mit seiner wesentlichen Bedeutung, zu einem blos Aeußeren, dem freien religiösen Interesse Fremden werden. Das Individuum muß in dem Positiven immer den Ausdruck seiner eigenen inneren religiösen Bewegung anschauen und wiederfinden; nur dann hat der Glaube an dies Positive religiösen Werth. Am entschiedensten aber verkennt man den Fortgang des religiösen Processes zu den Symbolen, Mythen und Dogmen, wenn man diese aus einer absichtlichen, bewußten Reflexion entstehen läßt. Das Subject besitzt den religiösen Gehalt zunächst nur in der keimartigen Unbestimmtheit des Gefühls; es ist innerlich davon bewegt, ergriffen. Dies Ergriffensein sucht es sich zur Klarheit und Bestimmtheit zu bringen, und eben aus diesem Triebe, aus dieser Bewegung zur Klarheit hin, aber nicht aus dem klaren Bewußtsein selbst gehen die religiösen Symbole und Mythen hervor. Das religiöse Bewußtsein geht zunächst in diese Formen auf, besitzt den religiösen Gehalt in keiner andern Form als eben in dieser, überlegt daher auch nicht ausdrücklich, ob diese Formen dem bestimmten Gehalte, welchen sie darstellen sollen, entsprechen, sondern giebt sich der Nothwendigkeit der religiösen Bewegung hin, ohne die Seiten des Inneren und Aeußeren, die sich hier mit einander verbinden, in ihrer Getrenntheit vor sich zu haben. In dieser Weise der Mythenbildung liegt denn auch weiter der Grund, daß sich der Geist darin immer zugleich auch receptiv verhält. Er construirt nicht schlechthin a priori, sondern ist in seiner innerlichen Bewegung immer auch nach Außen gewendet, wird von Aussen erregt, nimmt die äußeren Erscheinungen der Natur wie des Geistes in sich auf, und schafft sie idealisirend zu entsprechenden Formen seiner Innerlichkeit um. Die Mythen lehnen sich daher

an wirkliche historische Facta und an wirkliche natürliche Erscheinungen an, sind aber dennoch nicht bloße Erzählungen dieser Facta, sondern Productionen des religiös ergriffenen Geistes. So sehen wir denn, wie auf bestimmten Stufen der geistigen Entwickelung der religiöse Glaube alle hervorstechenden Gestalten und Erscheinungen der Natur zu religiösen Symbolen und Mythen verarbeitet. Vor Allem die immer wiederkehrenden natürlichen Processe, welche der Mensch in seinem ganzen Thun mit durchlebt, durch welche die Art seiner Thätigkeit bedingt, von welchen der ganze Verlauf seiner Arbeit abhängig ist; dann aber die der Anschauung sich unmittelbar aufdringenden allgemeinen Unterschiede, die in allem Wechsel der Erscheinungen doch dieselben bleiben, unveränderlich hervortauchend und sich wieder erzeugend. Je mehr es hier der Anschauung glückt, die Gestaltungen der Natur in ihrer specifischen Bestimmtheit zu erfassen, das an ihnen herauszufinden, worin ihr Wesen, ihr allgemeiner Charakter in die Erscheinung tritt, desto mehr kann der Schein entstehen, als würde der Geist in der Production der Mythen überwiegend durch wissenschaftliches Interesse an der Natur in Bewegung gesetzt. Allein die Naturwahrheit selbst nimmt den Mythen noch durchaus nicht ihre religiöse Bedeutung. Daß diese letztere aber ihren eigentlichen Kern ausmacht, daß also der religiöse Proceß es wesentlich ist, der sie erzeugt, dies erhellt einfach aus dem Werthe, welchen das Bewußtsein des Volks ihnen beilegt. Sie sind factisch Religion; nicht blos einen natürlichen Verlauf stellen sie dar, sondern eine heilige Geschichte, die Geschichte des Göttlichen selbst, in welche sich der Mensch nicht blos äußerlich, sondern schlechthin, seinem ganzen Wesen nach verwickelt weiß, welche er innerlich in seinem Gemüthe durchlebt, weil sie der Ausdruck seines ewigen Wesens selbst ist. In dem Momente also, wo das Göttliche eine natürliche Form erhält, wird das Natürliche zur Darstellung des Göttlichen; d. h. es wird seiner äußerlichen Bedingtheit enthoben, man fragt auch nicht, wie es die Wissenschaft thut, nach seinen weiteren Gründen, sondern führt es unmittelbar auf das Göttliche selbst zurück. Das Unbedingte ist es, welches in ihm erscheint, sich darstellt, offenbart.

Dritter Brief.

Die verschiedenen Formen der religiösen Naturbetrachtung.

In meinem vorigen Briefe habe ich Ihnen im Allgemeinen zu entwickeln versucht, wie der religiöse Proceß, obwohl er zunächst eine innerliche Bewegung des Gemüths ist, doch durch seine eigene Entfaltung zur Betrachtung und Anschauung der Natur fortgeht. Lassen Sie uns jetzt auf die verschiedenen allgemeinen Formen dieser religiösen Naturbetrachtung einen Blick werfen.

Im Pantheismus des Orients zunächst kommt der Mensch noch nicht zur Anschauung einer freien inhaltsvollen Geistigkeit. Er ist wesentlich im Kampfe mit seinen Trieben, Begierden begriffen, er sucht sich herauszuringen aus seiner unmittelbaren natürlichen Bestimmtheit, allein es gelingt ihm dies nur in sehr abstracter und eben darum unzureichender Weise. Der Mensch gelangt nicht zu dem Bewußtsein, daß das selbstbewußte geistige Leben seine wahre Wirklichkeit ist; er stellt dieses daher auch nicht als seinen wahren Zweck, als sein Ideal vor, sondern wirft sich in dem Gegensatz umher, einmal seine ganze Individualität, alle seine natürlichen und geistigen Interessen als endlich und ungöttlich schlechthin von sich abzustreifen, und sich so zu verlieren in das Unbestimmte, dann aber — weil dies Unbestimmte eben wegen seiner Hohlheit auch keine wirkliche Macht hat, das Natürliche zu überwinden — in dies Natürliche zurückzufallen, natürliche Potenzen unmittelbar als göttlich anzuerkennen, und sich ihnen mit religiöser Begeisterung hinzugeben. Dieser unaufgelöste Widerspruch zwischen mystischer Ascese und der üppigsten Sinnlichkeit ist für den orientalischen Pantheismus durchaus charakteristisch. Das Göttliche wird auf dieser Stufe der geistigen Entwickelung nicht angeschaut als selbstbewußte Persönlichkeit, sondern als allgemeine, selbstlose Substanz, als das absolute, in sich schlechthin unbestimmte Sein, welches alle Erscheinungen des Wirklichen als unselbständige

Accidenzen in sich umschließt. Dieser höchsten Substanz aber treten eine Menge göttlicher Individuen gegenüber, welche jedoch ebenso wenig eine geistige Persönlichkeit haben, sondern in ihrer ganzen Form sich sogleich nur als Personificationen natürlicher Gestalten darstellen. Es sind diese untergeordneten göttlichen Individuen immer nur besondere Formen der allgemeinen göttlichen Substanz; diese läßt ihnen nur den Schein einer individuellen Selbständigkeit, nimmt sie in sich zurück und zehrt sie in sich auf. Die höchste Vollendung und die höchste Seligkeit des Menschen ist seine Vertiefung in die Unbestimmtheit der Substanz. Schlechthin selbstlos zu sein wie diese — natürlich und geistig gleich unbestimmt — ist ihm das höchste Ideal. Offenbar setzt diese Einheit des Menschen mit dem Göttlichen einen Proceß der Abstraction voraus, welcher durchaus nicht unmittelbar gegeben ist. Der Mensch muß alle seine natürlichen Bedürfnisse, Triebe, Interessen aufgeben, soll Gott in seiner reinen Unendlichkeit in ihn eintreten. Allein ein wahrhaft geistiger Gehalt ist mit dieser Einheit nicht gewonnen; im Gegentheil, der geistige Proceß ist zu einem dumpfen Vegetiren geworden. Verlangt das religiöse Gemüth nach einem bestimmten Inhalt, so wird es von dem Göttlichen selbst immer in das natürliche Leben zurückgewiesen. In der Haltungslosigkeit, Unselbständigkeit, in dem schwankenden Schein dieses natürlichen Lebens ist das Göttliche offenbar.

Eben hierin besteht im Allgemeinen das Charakteristische der pantheistischen Naturbetrachtung: die Natur in allen ihren besonderen Gestaltungen ist der Schein des Göttlichen. So wie es innerhalb der pantheistischen Anschauung überhaupt keine freie Selbstbestimmung giebt, so kommt in ihr auch den besonderen Gestalten der Natur kein selbständiges, eigenthümliches Leben zu. Es ist immer die Eine göttliche Substanz, welche in dem Reichthum aller Erscheinungen sich spiegelt. Alles, was nur in der Natur sich als eine Potenz für den Menschen geltend macht, wird als göttliches Individuum personificirt; damit ist es in die allgemeine göttliche Substanz aufgenommen, ist ein momentanes Hervortauchen, eine besondere Function, ein Glied des Göttlichen. Daß im Pantheismus die Natur als solche, in der Aeußerlichkeit der einzelnen Dinge göttlich verehrt werde, ist

daher entschieden ein schiefer Ausdruck. Es entsteht dieser Schein vor Allem dadurch, daß sich die Personification des Göttlichen auch an einzelne Gestalten der Natur anlegt. Also die Sonne, das Meer, ein Fluß werden unmittelbar als göttliches Individuum vorgestellt. Hier scheint das Göttliche gar nicht mehr als Allgemeines den einzelnen natürlichen Dingen gegenüberzustehen, sondern schlechthin mit diesen zusammenzufallen. Allein sobald die Sonne als göttliches Individuum vorgestellt, und ihr Einfluß auf die Erde und den Menschen, als Erscheinung, als Thätigkeit dieses Individuums betrachtet wird, so hat sie sogleich dadurch aufgehört, ein natürliches Object in dem Sinne zu sein, wie wir uns dasselbe denken. Sie ist damit dem ganzen natürlichen Zusammenhange, den natürlichen Vermittelungen und Bedingungen enthoben, und sicherlich schon dadurch — da offenbar kein natürliches Object ohne diesen allseitigen Zusammenhang mit den äußeren Bedingungen zu denken ist — verallgemeinert, idealisirt. Die religiöse Anschauung pflegt daher auch der göttlichen Sonne sogleich noch eine andere Form zu geben, als die natürliche zeigt; sie stellt sie menschlich oder wenigstens dem Menschen ähnlich dar, wie sie kein sinnliches Auge je gesehen, zum sicheren Zeichen, daß die göttliche Verehrung sich doch nicht an die sinnliche Natur als solche, sondern an das allgemeine Wesen richtet. Die pantheistische Anschauung geht sogar so weit, in ein einzelnes sinnliches Ding, welches nicht wie die Sonne, das Meer, der Fluß, der dem ganzen Lande Segen bringt, einzig in seiner Art ist, unentstanden scheint und unvergänglich, sondern welches vielmehr vor Aller Augen als ein endliches sich zeigt, indem es entsteht und vergeht, doch das Göttliche in allgemeiner, sich abschließender Weise versenken zu lassen, so daß also dieser Baum, dieses Thier als der unmittelbar gegenwärtige Gott angeschaut wird. Auch hierin aber zeigt sich nur, wie im Pantheismus auch die einzelne natürliche Erscheinung schlechthin widerstandslos vom Göttlichen durchdrungen wird. Das göttliche Individuum incarnirt sich, nimmt beliebige Gestalten an; die natürliche Existenz vermag dieser göttlichen Macht keinen Widerstand entgegen zu stellen, vielmehr ist sie ein durchsichtiger Schein für das Göttliche, welches bald diese, bald jene Gestalt der Natur aus ihrem natürlichen Zu-

sammenhange heraushebt, um sie ebenso sehr auch in die allgemeine Nichtigkeit wieder zurückfallen zu lassen. — Ohne Zweifel liegt uns diese pantheistische Anschauung der Natur sehr fern; und eben darin besteht die Schwierigkeit, sich vollkommen in dieselbe hinein zu versetzen Das, was wir Natur zu nennen pflegen, giebt es im Grunde im Pantheismus überhaupt nicht. Wir gestehen der Natur allgemeine Kräfte und Gesetze zu; in diesen liegt die Selbständigkeit der Natur. Auch das einzelne natürliche Ding hat an dieser Selbständigkeit seinen Theil; außerdem ist es aber auch in den äußeren Zusammenhang verwickelt, vermag sich aus diesem nicht selbständig herauszuziehen, sondern ist vielmehr dieser Zufälligkeit der äußeren Bedingungen hingegeben. Die pantheistische Anschauung erkennt keines dieser wesentlichen Momente der Natur an. Die allgemeinen Gesetze und Kräfte der Natur werden für sie zu göttlichen Individuen, die immer wieder in den Abgrund der absoluten Substanz als unselbständig verschwinden. Sie versetzt aber auch das einzelne natürliche Ding aus seinem natürlichen Zusammenhange beliebig heraus, indem sie es als momentane Incarnation des Göttlichen vorstellt. So ist die Natur in einem Taumel begriffen, in welchem nichts Festes, Gesetzliches sich consolidirt, in welchem es noch kein Wunder giebt, weil die Phantasie, indem sie alle Gestalten der Natur wild durcheinander wirft, nur die göttliche Substanz selbst nachahmt, deren Macht und Herrlichkeit eben an dieser vollkommenen Unselbständigkeit alles natürlichen Daseins offenbar wird.

Es würde uns zu weit führen, wollte ich auf die verschiedenen Formen der pantheistischen Anschauung specieller eingehen. Im Allgemeinen strebt der Pantheismus in diesen verschiedenen Formen über sich selbst hinaus. Es macht sich immer entschiedener das Bewußtsein geltend, daß nicht die Selbstlosigkeit, das sich Verlieren in den Abgrund der allgemeinen Substanz, sondern vielmehr die freie, selbstbewußte Thätigkeit die wahre Wirklichkeit des Geistes ist. Je mehr der Mensch eben dies sein Wesen ahnt, desto mehr verlieren auch die natürlichen Gewalten ihre unmittelbare göttliche Bedeutung. In der griechischen Religion ist der Pantheismus der orientalischen Anschauung überwunden. Ueberwunden eben durch das Be-

wußtsein, daß die freie geistige Thätigkeit, das wahre selbstbewußte Leben die wahre, göttliche Natur des Menschen ist. Von diesem Bewußtsein aus kann der Mensch das Göttliche nicht mehr als ein Selbstloses, als den Abgrund aller Bestimmtheit und Freiheit vorstellen; das Göttliche wird nothwendig selbst ein Freies, Geistiges, Sichselbstbestimmendes. Die griechische Religion geht aber ferner noch nicht zu der Anschauung der unendlichen geistigen Freiheit fort, noch nicht zu der Anschauung, daß der Mensch als einzelnes Individuum zugleich von unendlichem Werthe ist. Vielmehr bewegt sich das Bewußtsein der Freiheit noch innerhalb der Schranke der bestimmten Nationalität. Der Grieche weiß sich nicht als Mensch, sondern nur als Grieche, nur in der Theilnahme an diesem bestimmten Volke frei. Diese natürliche Schranke in dem Bewußtsein der Freiheit trägt sich nothwendig auch auf die Anschauung des Göttlichen über. Auch das Göttliche gehört dem Volke, nicht der Menschheit an. Außerdem aber ist es nicht Eine absolute Persönlichkeit, sondern es zerfällt in viele göttliche Individuen, welche in ihrer freien geistigen Bestimmtheit noch das Moment der Natürlichkeit an sich haben; die Götter sind körperlich, leiblich, wie der Mensch. Die innere Bedeutung der griechischen Religion wird aber auf das Entschiedenste verkannt, wenn man die griechischen Götter doch wieder nur als Personificationen rein natürlicher Gewalten faßt; also z. B. den Zeus als Gott des Donners, den Poseidon als Gott des Meeres bezeichnet. Allerdings hat sich auch die griechische Religion aus pantheistischen Grundlagen entwickelt, allein die olympischen Götter, in welchen das griechische Volk die Eigenthümlichkeit seiner religiösen Anschauung erreichte, sind entschieden keine blos natürlichen Potenzen mehr, sondern freie sittliche Mächte, welche der Geist aus seiner Innerlichkeit erzeugt, in welcher er den Sieg über seine eigene Natürlichkeit und Unfreiheit sich zur Anschauung bringt. Die Götter sind diese freien sittlichen Mächte als selbstbewußte Personen; ihr Gehalt und ihre Bedeutung ist auch die Innerlichkeit ihres Willens. Diese Energie des sichselbstbestimmenden Geistes ist es denn auch, welche die natürliche Seite der göttlichen Individuen beherrscht, und diese zur Erscheinung der geistigen Innerlichkeit macht. Die Götter sind daher zugleich Ideale

der Schönheit; ihre körperliche Erscheinung ist nur der Ausdruck ihres freien geistigen Willens. Etwas Aehnliches gilt nun auch von den weiteren natürlichen Erscheinungen, mit welchen die einzelnen Götter unleugbar in specieller Beziehung stehen. Es werden diese natürlichen Erscheinungen ebenfalls zu freien geistigen Interessen in Verhältniß gesetzt, werden diesen untergeordnet, so daß es doch immer geistige Zwecke sind, welche die Götter auch in ihrer Herrschaft über die Natur durchführen. So hat Poseidon die Gewalt über das Meer; seine ganze Erscheinung trägt auch die Eigenthümlichkeit dieses Elements; allein er wird zugleich als Städtegründer verehrt; er überwacht den Verkehr, in welchen die Menschen durch das Befahren des Meeres mit einander treten. Es giebt keine natürliche Erscheinung, welcher nicht eine geistige Wendung abzugewinnen wäre; der griechische Geist zeigt hierin eine unerschöpfliche Productivität. Die göttlichen Gestalten, mit welchen er die Natur in allen ihren besonderen Erscheinungen bevölkert, sind immer Producte der freien Phantasie, sind persönliche, menschlich fühlende und wollende Wesen. Eben darin besteht hier das Eigenthümliche: die besonderen Gestaltungen der Natur werden wirklichen, sichselbstbestimmenden Personen untergeordnet, welche in ihrer besonderen Geistigkeit, in ihrem Charakter, in ihren eigenthümlichen Functionen und Handlungen zugleich jene Mächte der Natur als Momente ihres Wesens umfassen. Immer ist es also die menschliche Gestalt, nicht die Gestalt der Natur, welche der Gottheit entspricht. Im Pantheismus kann die Gestalt des Göttlichen nicht die rein menschliche sein, weil das Göttliche nicht freies, sichselbstbestimmendes Wesen ist; sie ist überwiegend eine Verzerrung des Menschlichen, oder ein Gemisch des Menschlichen und Natürlichen, oder auch die reine thierische Gestalt, weil diese wesentlich der Ausdruck des geist- und willenlosen Individuums, die bloße Personification des Allgemeinen ist. Daß das Göttliche thierische Gestalt annimmt, momentan wirklich zu einem Thiere wird, oder daß es bestimmte Thierarten zu seiner gewöhnlichen Behausung auswählt, ist daher der pantheistischen Anschauung vollkommen entsprechend. Dem griechischen Bewußtsein gilt die Verwandlung des Menschen in das Thier als Verlust seines göttlichen Wesens, als Strafe. Nur

als untergeordnetes Attribut wird das Thier der Gottheit beigegeben. Wo aber die Gottheit selbst momentan eine thierische Form annimmt, deutet der Mythus immer zugleich darauf hin, daß das göttliche Thun in dieser Form nicht dem eigentlichen göttlichen Wesen entspreche, ein Spiel sei, welches den geistigen Gehalt der Gottheit nicht weiter berühre. Wie tief die griechische Anschauung durchdrungen ist von dem Bewußtsein, daß nicht natürliche Gewalten, sondern geistige, sittliche Mächte die wirklichen, herrschenden, anbetungswürdigen Götter sind, zeigt sich vor Allem auch darin, daß sie die olympischen Götter ihre Herrschaft durch einen Götterkampf gewinnen läßt; die besiegten, verbannten, gefesselten Götter aber sind wesentlich natürliche Mächte, welche früher das menschliche Leben beherrscht, von der Freiheit des sittlichen Geistes aber überwunden sind.

Eine specifisch andere Auffassung der Natur tritt uns in der jüdischen Religion entgegen. Das Göttliche hat sich hier gereinigt von aller unmittelbaren Beziehung zu der Natur; es ist Geist, das Eine, absolute, über Alles erhabene Subject, von welchem der Mensch sich kein Bildniß und Gleichniß machen darf, will er sich nicht gegen Gott versündigen. Hat aber Gott schlechthin nichts Natürliches an sich, so ist auch die Natur entgöttert. Es ist dem religiösen Gemüth nicht mehr gestattet, die besonderen Erscheinungen der Natur zu göttlichen Individuen zu idealisiren, in ihrer Bewegung und in ihrem Leben das Handeln einer göttlichen Gestalt zu erblicken — die Natur ist zu einem rein endlichen Dasein, zur bloßen, für sich gottlosen, unheiligen Natur geworden. Gott aber ist der Herr der Welt, der Natur wie des Menschen. Er ist der absolut Mächtige, der durch sein bloßes Wort die Welt aus Nichts schuf, der mit unendlicher Weisheit Alles in der Welt geordnet, allem natürlichen Dasein sein Maaß gegeben, alle Gestalten der Natur von einander gesondert und in ein vernünftiges, zweckmäßiges Verhältniß gesetzt hat, welcher ununterbrochen Alles regelt, Alles beaufsichtigt, mit derselben Weisheit die Welt erhält, wie er sie geschaffen. In der gesetzlichen Ordnung der Natur sieht also der Mensch die Macht und Weisheit Gottes. Gott würde aber seine unendliche Erhabenheit verlieren,

wenn er nicht, wie er durch sein Wort die Welt und den Menschen schuf, ebenso auch in den gesetzlichen Verlauf des Geschaffenen eingreifen und dasselbe wieder in Nichts verschwinden lassen könnte. Wie in dem jüdischen Glauben Gott der Herr, der Mensch der Knecht ist, wie der Mensch Gott gegenüber keinen inneren unendlichen Werth hat, wie ihn vielmehr Gott immer mit tyrannischer Strenge von sich fern hält, ebenso ist auch die Natur ohne alle innere Freiheit, ohne eigenthümliches, selbständiges Leben. Gott beweist diese absolute Erhabenheit durch das Wunder. Er zerbricht beliebig, was er selbst gesetzt und geordnet, weil dies nicht ein Moment seines eigenen Wesens, nicht die Offenbarung seiner Liebe ist, sondern nur das äußere Product seiner That. Wenn Gott will, so rollt er die Himmel zusammen und läßt die Schöpfung in Nichts verschwinden — in dieser Nichtigkeit, in dieser Werthlosigkeit des mit unendlicher Weisheit Geschaffenen zeigt sich der Herr in seiner unnahbaren und ewig in sich verschlossenen Erhabenheit.

In der christlichen Religion tritt die Offenbarung Gottes in der Natur zunächst auf das Entschiedenste in den Hintergrund gegen die Offenbarung Gottes in Christus. In der Person Christi, in seinen Thaten, in seinem Leben und Sterben ist Gott seinem wirklichen Wesen nach offenbar geworden; er hat durch Christus die Menschheit mit sich versöhnt, hat sich gezeigt als die unendliche Liebe, welche den Menschen nicht von sich zurückstößt und unter der Strenge des Gesetzes verkommen läßt, sondern von der Sünde reinigt und in sein ewiges Wesen aufnimmt. In die Lehre, in das Leben und die Thaten Christi sich zu vertiefen, sie in sich aufzunehmen, die Versöhnung, Reinigung, Wiedergeburt in sich durchzumachen — dieser innerliche Proceß war es zunächst, welcher in seiner unendlichen Tiefe den Geist von der Anschauung der Natur auf sein eigenes inneres Leben zurückwies. In der Natur ist Gott immer offenbar gewesen, auch die Heiden haben in der Herrlichkeit der Natur die Weisheit des Schöpfers schauen können; allein die Gewißheit, daß Gott die unendliche Liebe, daß er Mensch ist, ist erst in Christus für die Menschheit eröffnet. In der weiteren Entwickelung des christlichen Glaubens machte sich dieser innerliche Proceß des religiösen Gemüths in einer solch abstracten Gestalt

geltend, daß das ganze äußere sinnliche Leben des Menschen als ein schlechthin werthloses, unberechtigtes erschien. Damit verschwand denn auch das Interesse an der Natur, ja man sah in diesem Interesse nur den Rest des heidnischen Lebens, fand darin nur den Beweis eines noch unvollendeten, durch Christus noch nicht vollständig erfüllten, religiösen Gemüths. Tritt einmal ein gemüthliches Interesse an der Natur hervor, so stellt sich dies überwiegend wieder in den Gegensatz zu der Nichtigkeit des menschlichen Verkehrs; es ist ein mönchisches, ascetisches Interesse, zu welchem der Mensch seine Zuflucht nimmt, um aus der Welt der menschlichen Sünde und Leidenschaft sich in die Einsamkeit und Stille des natürlichen Lebens zurückzuziehen, um desto ungestörter der religiösen Betrachtung sich hingeben zu können. Dieser Dualismus zwischen innerem, geistigem und äußerem, sinnlichem Leben ging in verschiedenen dogmatischen Reflexionen auch zu dem Versuche fort, die Existenz der sinnlichen, materiellen Welt auf die schöpferische Kraft eines bösen Princips zurückzuführen, oder ein solches an der Schöpfung der sinnlichen Welt wenigstens Theil nehmen zu lassen. Damit ist dann die Natur eine sehr getrübte Offenbarung des göttlichen Wesens, ein Kampf der göttlichen Macht und Weisheit mit den Werken des Teufels.

Erst zur Zeit der Reformation befreite sich der christliche Geist von diesem schroffen Gegensatz des inneren religiösen Glaubens zu der äußeren Wirklichkeit, und begann das Bewußtsein der unendlichen Freiheit und Einheit mit Gott in alle Regionen des wirklichen Lebens einzuführen. Zu dieser Zeit taucht denn auch das Interesse an der Natur mit aller Macht wieder auf; ja es bricht, besonders in einzelnen italienischen Physikern, ein Enthusiasmus für das natürliche Leben hervor, in welchem der Geist sich in pantheistischer Weise in der Natur verliert, diese in der organischen Totalität ihrer Erscheinungen als das wahre göttliche Leben, als Idee der Gottheit selbst betrachtet. Ebenso aber wie jener Dualismus zwischen Geist und Fleisch im Princip des Christenthums entschieden nur ein untergeordnetes Moment ausmacht, so ist auch diese pantheistische Anschauung trotz ihrer relativen Berechtigung doch mit dem christlichen Bewußtsein im offenbaren Widerspruch. Die Natur kann unmöglich als absolute

Offenbarung Gottes gelten, sobald Gott als absoluter Geist, als unendliche Freiheit und Persönlichkeit gefaßt wird. Denn kein Proceß, keine Gestalt der Natur enthält die freie Selbstbestimmung des Willens. Das entwickelte christliche Bewußtsein wird daher immerhin in dem Reichthum und der inneren Zweckmäßigkeit des natürlichen Lebens die Allgegenwart der göttlichen Weisheit erblicken, aber nie davon ablassen, das geistige Leben des Menschen, die sittliche Bewegung und den Fortschritt der Geschichte, also die kämpfende und siegende Freiheit als die Region zu betrachten, in welcher Gott in seiner vollen, wahren Wirklichkeit, als Geist, als die unendliche Liebe offenbar wird.

Vierter Brief.

Die ästhetische Naturbetrachtung.

Wenden wir uns zur ästhetischen Naturbetrachtung, so steht diese mit der religiösen sogleich dadurch auf gleichem Boden, daß sie ebenfalls die besonderen Erscheinungen der Natur nicht nach ihrer äußeren Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit auffaßt, sondern als Darstellung allgemeiner, ideeller Kräfte ansieht; sie unterscheidet sich von der ersteren im Allgemeinen aber dadurch, daß sie die Gestalten der Natur nicht unmittelbar auf das Göttliche als solches bezieht, sie diesem unterordnet, sondern als entsprechendes Bild eines allgemeinen ideellen Gehaltes betrachtet. Für die ästhetische Betrachtung ist die Natur nicht blos durchdrungen von der göttlichen Macht und Weisheit, sondern sie ist schön. Wir würden gar kein Recht haben, von der Schönheit der Natur zu reden, wenn wir in ihr nicht die wesentlichen Momente anerkennen wollten, in deren Durchdringung das Wesen des Schönen besteht. Zum Schönen gehört immer, einmal ein allgemeiner, ideeller Gehalt, und dann die individuelle, sinnliche Form; die sinnliche Gestalt, in welcher sich eben dieser Gegensatz auflöst, welche also schlechthin in ihrer

äußeren Erscheinung eine Darstellung, ein Bild jenes ideellen Gehalts ist, nennen wir schön. Am prägnantesten tritt uns diese Natur des Schönen in den Werken der Kunst entgegen und hier wieder vor Allem in den Werken, welche als die höchsten Gestaltungen der künstlerischen Genialität angesehen werden. Denken wir z. B. an die künstlerischen Darstellungen der griechischen Götter. In ihnen bringt der griechische Geist sich das zur sinnlichen Erscheinung, was er als sein Wesen, als seine Idee erkannt hat. Die allgemeinen sittlichen Mächte, die den Geist bewegen, in denen er sein Wesen, seine Freiheit verwirklicht, bilden den allgemeinen Gehalt der Göttergestalten. Die Kunst verschließt diesen Gehalt aber nicht in die Innerlichkeit des Gemüths, sondern setzt ihn aus dieser Innerlichkeit in die sinnliche Anschauung heraus. Der rohe Stein wird zur menschlichen Gestalt geformt; der geistige Gehalt in seiner ganzen charakteristischen Bestimmtheit tritt in diese Form ein, so daß nichts in ihm zurück bleibt, welches nicht zur sinnlichen Erscheinung käme, die Form aber auch nichts zeigt, was nicht Zeichen, Bild wäre für den geistigen Gehalt. Eben durch die absolute Durchdringung dieser beiden Seiten, durch das Aufgehen der sinnlichen Form in den ideellen Gehalt und das vollständige Eingehen dieses ideellen Gehalts in jene Form entsteht das Schöne.

Der Geist ist in seiner unendlichen Productivität nicht blos wollend und denkend, sondern wesentlich auch anschauend. Eben hierin liegt der Grund, daß er seinen ganzen ideellen Gehalt auch zur künstlerischen Darstellung bringt. Sein anschauendes Wesen ist es, welches ihn nicht ruhen läßt, ehe er nicht den innerlichen Proceß, durch welchen er seine Freiheit verwirklicht, sich auch anschaulich gemacht, als sinnlichen Gegenstand vor sich hingestellt hat. Den Inhalt der Kunst bilden darum auch nicht blos die allgemeinen sittlichen Mächte; vielmehr steigt die Kunst von diesen ihren höchsten Aufgaben auch herab zu allen besonderen geistigen Momenten und Interessen. Was den Menschen nur in freier, geistiger Weise erregt, die verschiedenen Stimmungen des Gemüths in ihren unendlichen Nüancen, die Schicksale und Kämpfe, alle die Freuden und Leiden, durch welche das individuelle geistige Leben getroffen wird, verarbeitet die

Phantasie zu Gestalten der Kunst. Offenbar ist nur das Individuum fähig, das Kunstwerk zu produciren, in welchem sich die allgemeine, ideelle Thätigkeit, oder die Thätigkeit, in welcher der Geist über alle äußerliche sinnliche Affection hinaus sich in den ewigen, freien Gehalt seines Wesens vertieft, mit der Energie der productiven, das sinnliche Bild erzeugenden Phantasie verbindet. Und ebenso kann auch das Kunstwerk als solches nur erfaßt, genossen werden durch ein Ineinandergreifen dieser beiden geistigen Formen. Wer das Kunstwerk nur sinnlich percipirt, hat ebensowenig ein Verhältniß zu ihm, als wer nur nach dem ideellen Gehalte desselben fragt, und diesen von der sinnlichen Form loslöst. Das Erfassen des Kunstwerks ist entschieden seiner Production analog. Je mehr ich mich in ein Kunstwerk zu vertiefen, dasselbe allseitig mir zu assimiliren vermag, desto mehr künstlerischen Sinn zeige ich, desto mehr nähere ich mich dem geistigen Proceß, welcher in sich die Energie hat, das Kunstwerk zu erzeugen. Offenbar verlieren die Werke der Kunst alle Bedeutung, wenn ich sie von der geistigen Thätigkeit, aus welcher sie hervorgingen, schlechthin lostrenne, wenn ich sie aus der Region der geistigen Freiheit und Innerlichkeit herauswerfe in die Welt des objectiven Seins. Das Kunstwerk wendet sich wesentlich an den Geist; es will geistig erfaßt, genossen werden; es ist immer nur im Zusammenhange mit der geistigen Anschauung wirklich seinem Wesen, seiner Bestimmung gemäß. Losgerissen von dieser wird es zu einem natürlichen Dinge, welches entseelt und seiner Innerlichkeit beraubt in dem Spiel der natürlichen Kräfte werthlos verschwindet.

Stellen wir uns der Natur ästhetisch gegenüber, so machen sich zunächst in unserer subjectiven Thätigkeit sogleich die beiden Momente geltend, in deren Durchdringung das Wesen des Schönen besteht. So lange wir die natürlichen Gestalten nur sinnlich wahrnehmen, nur empfinden, und uns diesem sinnlichen Genusse hingeben, ohne daß eine weitere geistige Regung in uns auftaucht, so ist die Natur, mag sie an sich auch noch so großartig sein, für uns nicht schön. Eben so wenig ist sie dies, wenn wir den allgemeinen Kräften und Gesetzen der Natur als solchen nachforschen; wenn wir untersuchen, durch welchen nothwendigen Verlauf die Berge entstanden, welche Processe die

Pflanze, das Thier innerlich gegliedert, wenn wir also, ganz absehend von dem Bilde, welches uns die Natur momentan bietet, in die innere Werkstätte des natürlichen Lebens einzudringen versuchen. Erst dann, wenn das äußere sinnliche Bild der Natur uns gemüthlich erregt, und wenn wir dieses Bild als Ausdruck von innerlichen allgemeinen, uns geistig verwandten Mächten in uns aufnehmen, erscheint uns die Natur als schön.

Um das Eigenthümliche der Schönheit der Natur und ihren Unterschied von der Schönheit der Kunst näher zu bestimmen, würden also die beiden wesentlichen Seiten des Naturschönen, der allgemeine ideelle Gehalt und dann die sinnliche Erscheinung, wie die Beziehung dieser Seiten zu einander, genauer zu betrachten sein. Was zunächst den allgemeinen Gehalt betrifft, so ist in der Natur der Proceß des Lebens der höchste, concreteste Proceß. Es stellt sich dieser Proceß in dem ganzen Reichthum seiner verschiedenen möglichen Formen dar in der Pflanze und im Thiere. Schon die Pflanze ist Individuum, ein Ganzes, Selbständiges in sich, welches sich von Innen heraus, durch eigene Energie gestaltet, sich das Aeußere assimilirt, und in diesem Kampfe mit den äußeren, unorganischen Potenzen fortwährend sich erzeugt und erhält. Die Pflanze empfindet aber nicht; ihre Individualität ist daher noch eine unvollendete, unaufgeschlossene, an die allgemeine Substanz der Erde schlechthin gebundene. Das thierische Leben ist erst die volle Wirklichkeit des Lebensprocesses. Das Thier reißt sich los von der Substanz der Erde, indem es sich in sich abschließt, sich selbst empfindet; diese Beseelung, diese Selbstempfindung ist die höchste, freieste Idealität, zu welcher es die Natur bringt. Der organischen Natur pflegen wir die unorganische, todte Natur gegenüber zu stellen. Allerdings sprechen wir auch wohl von dem kosmischen, tellurischen Leben; allein wir wagen es doch nicht, in diesem allgemeinen Leben die Processe aufzuweisen, welche in dem vegetabilischen und thierischen Leben gerade die wesentlichen, charakteristischen Erscheinungen des Lebensprocesses sind. Im Grunde ist es nur die Gestaltung des Kosmos und der Erde, in welche wir wohl mit dem größten Rechte organische Mächte einführen. Allein die Erde erstarrt, stirbt ab

mitten in dieser organischen Selbstgestaltung; sie wirft das organische Leben aus sich heraus, und bleibt als todtes, durch mechanische, physikalische, chemische Gewalten beherrschtes Residuum zurück. Gleichviel aber zunächst, wie die Naturwissenschaft hierüber entscheiden mag, jedenfalls wird der Lebensproceß immer der höchste sein, welchen man der Natur zugestehen kann. Sogleich dies ist für den Charakter der Naturschönheit und für den Genuß derselben von offenbarer Wichtigkeit. Mögen wir uns auch noch so sehr erfreuen an dem Reichthum des natürlichen Lebens, nimmermehr kann der Geist in den natürlichen Gestalten den absoluten Ausdruck seines Wesens, seiner Freiheit, seiner unendlichen Innerlichkeit finden. Die freie Selbstbestimmung, durch welche der Geist sich selbst seine Welt schafft, und alle die Kämpfe und Schicksale, welche er in dieser Welt durchlebt, die Zweifel und Widersprüche, die er zu besiegen, die Seligkeit, welche er im Siege über seine eigene Endlichkeit erreicht — für diese ganze volle Wirklichkeit des Geistes kann die Natur unmöglich ein entsprechendes Bild bieten, weil sie immer nur die Erscheinung der Idee des Lebens, aber nicht der geistigen Freiheit ist.

Giebt uns nun aber auch die Natur nicht die Anschauung der freien, sittlichen Mächte, so wäre es doch höchst einseitig, wollten wir schon darum die ganze Schönheit der Natur als eine blos illusorische betrachten, und den ästhetischen Genuß an derselben nur für diejenigen Stufen der geistigen Entwickelung gelten lassen, auf welchen der Mensch die sittliche Freiheit noch nicht als sein wahres Wesen erkannt hat. Schon der Lebensproceß für sich ist ein selbständiger ideeller Gehalt, eine energische, productive, sich selbst durchführende Allgemeinheit, welche eben durch diese innere Energie auch den Gehalt bieten kann für die schöne Form. Auch die Natur ist als lebendige von der göttlichen Freiheit durchdrungen, wenn sie auch nicht die vollendete Wirklichkeit dieser Freiheit selbst ist. Außerdem aber sehen wir mit Recht in dem ganzen Stufengange der Natur eine innere Beziehung, eine Bewegung zum Geiste hin. Wie die gewaltigen Revolutionen, in welchen der Erdkörper sich gebildet, und von denen die gegenwärtige Form der Erde der ruhende Abdruck ist, schon auf die innere Energie hinweisen, welche

in dem vegetabilischen und thierischen Leben hervorbricht, wie das Leben der Pflanze das entwickeltere, freiere Leben des Thieres vorbereitet und andeutet, so ist die ganze Natur eine Hinweisung auf den Menschen, ein Streben sich in ihm, dem Mikrokosmus zusammenzunehmen, zur Persönlichkeit, zum freien Anschauen ihrer selbst sich aufzuheben. In dieser Einheit, in dieser inneren Beziehung der Natur zum Geiste liegt die objective Berechtigung für die geistige Deutung der besonderen Naturgestaltungen, für die innere gemüthliche Theilnahme an ihnen, welche sich in der ästhetischen Anschauung der Natur durchgängig geltend macht. Sicherlich ist es nicht blos der sinnliche Reiz, welchen Licht und Schatten, der Glanz und Reichthum der Farben auf unser Auge hervorbringt, was uns im Anschauen der Natur befriedigt. Wir werden vielmehr in diesem Anschauen geistig erregt, in verschiedene gemüthliche Stimmungen versetzt, und wir brauchen nur diesen Stimmungen nachzugehen, sie uns zum Bewußtsein zu bringen, um in ihnen die inneren, geistigen Beziehungen zu entdecken, in welche wir uns zu den verschiedenen Erscheinungen der Natur setzen. Im Anschauen eines Gebirges treten uns zunächst die Gährungen und Umwälzungen vor die Seele, durch welche der Erdkörper sich gestaltet; wir beleben von Neuem die nun todten, ruhig daliegenden Massen, setzen sie in Bewegung, und sehen die Erde als handelndes, sich selbst formirendes, kämpfendes Subject vor uns. In diesem großartigen, gewaltigen Kampfe giebt es für alles Lebendige, das sich ihm nähert, Gefahren zu bestehen; diese sind auch jetzt, wo die kämpfenden Gewalten sich beruhigt, nicht verschwunden; wir nehmen Theil an dem Schicksal der Erde. Von dieser Unruhe der Gefahr trägt uns die Höhe der Berge selbst auch hinaus in die geistige Höhe; wir fühlen uns erweitert, von der Enge und dem Drucke des Lebens befreit. Dagegen faßt sich das Gemüth in dem Anschauen des Thales wieder in sich selbst zusammen; es wird ein heimischer Sinn in uns rege, der genügsam der Aussicht in die unbestimmte Ferne nicht bedarf. Ganz anders berührt uns das Anschauen des Meeres, des Flusses. Im Meere mit seiner unergründlichen, geheimnißvollen Tiefe, mit seinen ununterbrochenen Wogen, in welchen immer neue Formen entstehen, um

ebenso schnell wieder zu verschwinden, tritt uns das Leben in seiner allgemeinsten, unbestimmtesten, maaßlosesten Gestalt entgegen; im Angesichte dieses Unbegrenzten, dieser ewig werdenden Form fühlen wir jede Bestimmtheit in uns schwanken; auch in uns wogt die allgemeine Substanz, welche das besondere Leben in sich birgt, aus sich erzeugt und in sich zurücknimmt. Der Fluß strebt vorwärts; wie sein Lauf die Menschen ferner Länder mit einander verbindet, wie er nie ausruht in seinen Reisen, so versetzen wir uns mit ihm in lebendigen Verkehr mit der Ferne, in das bunte Treiben, das seine Ufer zu schauen bekommen. Die Pflanze ist schon ein individuelles Leben. Sie keimt, blüht, trägt Früchte, stirbt ab — dieser Lebenslauf, dieses Schicksal trifft alle lebenden Individuen. In der Pflanze drängt sich dieser allgemeine Verlauf des Lebens prägnant, übersichtlich zusammen; jeder Wechsel des Jahres läßt alle Stationen des individuellen Lebens hervortreten. Der ästhetische Sinn geht aber weiter. Er giebt der Pflanze eine Seele, ein Empfindungsleben; aber es ist eine Seele ohne Leidenschaft, ohne inneren Zwiespalt, es ist ein harmloser, unschuldiger Lebensgenuß. Der Mensch erquickt sich an ihm, er erholt sich in dessen Anschauen von den Kämpfen und Sorgen des Geistes. — Das thierische Leben ist das vollendetste; in ihm erwacht die Natur zur offenbaren, zur lauten Empfindung ihrer selbst. Die elementarischen Unterschiede, alle Regionen der Natur treten uns im Thiere als handelnde Individuen entgegen, als eine Staffage, welche sich die Natur selbst geschaffen, um ihre Herrlichkeiten zu genießen. Ist das Leben der Pflanze ein harmloses, unschuldiges, so erscheint dagegen das thierische in seiner widerstandslosen Hingabe an die Gewalt des Triebes als ein leidenschaftliches. Diese Leidenschaft ist aber nicht immer eine gefährliche, zerstörende; es ist auch die Leidenschaft der Fröhlichkeit, der arbeitsamen Rührigkeit, der Ruhe, des Phlegma's. Für alle diese Formen des Geistes bietet das thierische Leben der ästhetischen Anschauung mehr oder weniger entsprechende Symbole. Aber immer nur Symbole; auch die höchsten Gestalten des natürlichen Lebens können den Geist nur andeuten, nur auf ihn hinweisen, aber nimmermehr ihn aussprechen.

Die Idee des Lebens in ihrer Hinweisung auf den Geist

ist also der allgemeine Gehalt der natürlichen Erscheinung; wie ist nun die sinnliche Form beschaffen, in welcher die Natur diesen ideellen Gehalt darstellt? Im Allgemeinen ist diese sinnliche Form natürlich erzeugt, das Product eines rein natürlichen Processes. Eben hierin zeigt sich vor Allem der specifische Unterschied der natürlichen Schönheit von der Schönheit der Kunst. In der Kunst ist die sinnliche Form zugleich ein Product der Phantasie. Der Künstler, von der Idee begeistert, erzeugt die sinnliche Form ausdrücklich zu nichts Anderem als zur Darstellung der Idee; eben diesen Zweck hat er im Auge, eben durch dies Bedürfniß, die Idee als Bild anzuschauen, wird der Künstler in Bewegung gesetzt. Die Natur dagegen erzeugt das Bild absichtslos, willenlos; es wird also nicht aus der Freiheit heraus geschaffen, sondern entsteht zufällig, durch das Zusammenwirken von Potenzen, denen es nicht um die schöne Form zu thun ist, welche vielmehr blindlings, mit innerer Nothwendigkeit wirken, unbekümmert darum, ob das entstehende Bild der ästhetischen Anschauung genüge oder nicht. Wenn sich also Berg und Thal und Wald zu einem schönen Ganzen zusammenfinden, so ist es sicherlich nicht dieses Ganze als solches, welches die besonderen Formen geordnet und an einander gereiht, um ein abgeschlossenes, befriedigendes Bild dem Beschauer zu bieten; vielmehr entsteht jede Erhöhung unbekümmert um die andere, weil die wirkenden, natürlichen Gewalten es so mit sich bringen, jeder Baum schießt auf, weil der Keim einmal treibt, sollte er auch die Aussicht in ein weites, entzückendes Thal verdecken. Hier fallen also die einzelnen Theile des Bildes für sich beziehungslos auseinander; eine zufällige Combination von Bedingungen und Verhältnissen hat sie gerade so zusammengeworfen, daß sich ein Punkt findet, von welchem aus das beschauende Auge die besonderen Gestalten zu einem schönen Ganzen vereinigt. Dieselben natürlichen Kräfte, die hier das Schöne hervorgebracht, bringen auch Combinationen hervor, die, ohne alles ästhetisches Interesse, den Beschauer durchaus kalt lassen, weil in ihnen die Energie und die Fülle des natürlichen Lebens nicht prägnant hervortritt. In der Pflanze, in dem Thier gehören die einzelnen Theile schon an und für sich zu einem Ganzen zusammen; allein dieselbe Natur, die das

organische Ganze erzeugt, ist es auch wieder, welche gewaltsam den Organismus angreift, ihn verzerrt, verkrüppelt, zu einem häßlichen macht. Der Sturm durchrast den Wald und wirft rücksichtslos die Wipfel der Bäume herunter; der Blitz, die Fluthen haben kein Auge für das Schöne, das sie vernichten oder verderben. Die Natur ist es auch, welche ohne Wahl mit innerer Nothwendigkeit alle möglichen Formen des organischen Lebens entstehen läßt, auch solche Formen, die in ihrer Unklarheit, in ihrer Zwitterhaftigkeit, in ihrer äußeren Disharmonie die ästhetische Anschauung verletzen, widerlich, häßlich sind. Der rücksichtslose Kampf der Natur mit dem Schönen macht die schönen Gestalten, welche sie selbst erzeugt, zu sehr flüchtigen Erscheinungen. Mit dichten Nebeln behängt sie plötzlich das Bild ihrer Berge und Wälder, und gönnt dem Beschauer, welcher sehnsuchtsvoll das Schöne zu sehen verlangt, nur den Anblick einer grauen farblosen Decke. Die Sonne bricht hervor; gerade diese Beleuchtung zeigt die Landschaft in ihrem ganzen Glanze; es ist aber nur ein glücklicher Moment des Zufalls; die Sonne geht ihren Weg, vollkommen gleichgültig gegen den ästhetischen Genuß, den sie bereitet. Jetzt ist das Bild belebt durch eine Gruppe von Thieren; ihre Stellung entspricht vollkommen dem Ganzen. Allein der Hunger und Durst treibt die Thiere davon; oder sie lagern sich so träge und charakterlos, daß sie den Eindruck des Ganzen stören anstatt zu heben. Oder wohl gar kommen Individuen zum Vorschein, die krank und schwach in das sonst so freundliche Bild ein widersprechendes Element hineinwerfen, indem sie einen traurigen, trübseligen Schein über das Ganze verbreiten.

Fünfter Brief.

Ueber die innere Beziehung des ästhetischen Naturgenusses zur künstlerischen Darstellung der Natur.

Lassen Sie uns auf den im vorigen Briefe besprochenen Gegenstand noch einmal zurückkommen!

Wenn man nach dem eigenthümlichen Wesen der Naturschönheit fragt, so kommen hier besonders zwei Gegensätze in Betracht. Einmal bildet die Schönheit der Natur einen Gegensatz zur Schönheit des Menschen. Sie unterscheidet sich von dieser dadurch, daß ihr innerer Gehalt immer nur der Proceß des Lebens ist, der Mensch aber Erscheinung, Ausdruck des freien, selbstbewußten Geistes. Ferner aber fassen sich die Schönheit der Natur und des Menschen zusammen und treten so als das Naturschöne im weiteren Sinne dem Kunstschönen gegenüber. Ganz gewöhnlich spricht man von der natürlichen Schönheit des Menschen im Unterschiede von der Darstellung derselben in der Kunst. Es ist dieser Unterschied dann ganz ähnlich zu fassen, wie ich in meinem vorigen Briefe den Unterschied der Schönheit der Natur von der eines Kunstwerks angab. Alle Momente, welche ich dort hervorhob, haben auch hier ihre Geltung. Die natürliche, unmittelbare Schönheit des Menschen ist das Product von Kräften und Verhältnissen, welche nicht die Schönheit selbst ausdrücklich zum Zweck haben. Sie ist daher in ihrer unmittelbaren Lebendigkeit, ganz ebenso wie die der schönen Gestaltungen der Natur, eine von Zufälligkeiten aller Art abhängige, höchst vergängliche, flüchtige Erscheinung.

Die menschliche, geistige Schönheit lassen wir hier bei Seite liegen. Auf einen Punkt aber möchte ich Sie noch aufmerksam machen, nämlich auf die innere Beziehung der ästhetischen Anschauung der Natur, des ästhetischen Naturgenusses zu der künstlerischen Behandlung der Natur.

Schon die ästhetische Anschauung der Natur ist eine freie geistige Thätigkeit, indem sie die Natur nicht blos sinnlich auf-

nimmt, sondern als ein Bild betrachtet, welches allgemeine geistige Stimmungen erregt und diesen entspricht. In der Natur selbst ist dieses Bild die äußere Erscheinung eines complicirten Processes, eines inneren, natürlich bestimmten Verlaufs, eines Zusammenwirkens von einer Menge von Kräften. Die ästhetische Anschauung hebt dieses Bild aus dieser ganzen rein natürlichen Vermittelung heraus, stellt den äußerlichen Schein für sich hin, und bezieht ihn unmittelbar auf den allgemeinen ideellen Gehalt. Welche Processe in der Pflanze innerlich vorgehen, der Lauf der Säfte und ihre Erzeugung, die innere Form und Lage der Zellen, dieses ganze innere Getriebe ist für den ästhetischen Sinn als solchen vollkommen gleichgültig; er interessirt sich nur für das Bild der Pflanze, für die reine Oberfläche, wie sie dem Auge sich darstellt. Eben in diesem Bilde sieht er die Idee des Lebens nach irgend einer Seite hin verwirklicht. Schon diese Abstraction von den weiteren natürlichen Vermittelungen, welche der ästhetische Sinn im Interesse für die schöne Form als solche unwillkürlich vornimmt, ist offenbar eine Annäherung an die freie, künstlerische Production. Der Künstler zeichnet in der Landschaft auch nur das reine, äußere Bild, eine gefärbte Oberfläche; um den inneren Organismus der Berge, Pflanzen, Thiere kümmert er sich nicht. Ob die Kenntniß dieses inneren Organismus den Künstler in der Ausführung des Bildes unterstützen kann, ist hier zunächst vollkommen gleichgültig; das Bild als solches bleibt immer nur der äußere Schein. Ganz ähnlich verfährt auch die ästhetische Anschauung, indem sie die unmittelbar gegebene Schönheit der Natur in sich aufnimmt; sie zeichnet das Bild in sich nach, löst es los von seinen inneren natürlichen Bedingungen, und giebt ihm so eine ideale, geistige Existenz. Schon dies ist die Production, eine freie Thätigkeit der Phantasie, wenn diese sich auch zunächst noch anlehnt an die gegebene Erscheinung. Die Phantasie bleibt aber hierbei nicht stehen; ihr wesentlich productiver Charakter treibt sie weiter. Die natürlichen Gestalten, deren Schönheit mich geistig bewegt, sind mehr oder weniger von meinem Auge entfernt. Schon dadurch entgehen mir eine Menge von Einzelnheiten. Ich sehe den Gegenstand nicht in seiner vollen natürlichen Bestimmtheit, mit allen den Erhöhungen

und Vertiefungen, in dem ganzen speciellen Farbenwechsel, wie ihn die Natur gebildet. Der ästhetische Sinn verlangt gar nicht nach einer genauen, mikroskopischen Untersuchung der natürlichen Gestalt; es fällt ihm nicht ein, jedes Blatt des Baumes im Einzelnen zu betrachten und durchzunehmen, um dann zur Anschauung des Ganzen zurückzutreten. Vielmehr arbeitet sogleich die Phantasie an der innerlichen, freien Zeichnung des Bildes; sie vertieft sich in das Ganze, und giebt sich der geistigen Stimmung hin, welche dieses in ihr lebendig gemacht hat. Entschieden ist daher jede ästhetische Anschauung, wenn auch ohne alle Absicht, ohne ausdrückliches Bewußtsein, idealisirend. Sie übersieht in ihrem Bedürfniß, die Idee leibhaftig vor sich zu sehen, die mannichfachen Mängel im Einzelnen, welche die natürliche Gestalt vom Ideale trennen; sie schaut in das einzelne Bild das Allgemeine hinein und erhebt dieses durch eigene schöpferische Energie zur Einheit mit der Idee. Natürlich ist hier diese schöpferische Thätigkeit der Phantasie wesentlich beschränkt durch den gegebenen Gegenstand; sie kann sich nur auf Einzelnes beziehen, auf die speciellere Durchführung des Ganzen, welche in dem Gegenstande selbst nicht bestimmt hervortritt. Auch hier stellt sich uns in der künstlerischen Behandlung der Natur das Ziel dar, nach welchem die Phantasie durchgängig in der Anschauung der natürlichen Schönheit hinstrebt. Der wahre Künstler vertieft sich mit aller Innigkeit in das gegebene Bild; allein eben diese Vertiefung treibt, da sie das Schöne sucht, nothwendig dazu fort, das gegebene Bild von der Zufälligkeit und äußerlichen Bedingtheit zu befreien, durch welche es mehr oder weniger unvollkommen, den ideellen Gehalt immer nur annähernd ausdrückt. Im Künstler wird diese freie, geistige Vertiefung zur wirklich schöpferischen Energie; die Zeichnung, welche er vom natürlichen Bilde giebt, ist Beides, sie ist aus der Anschauung entnommen und ein Product der Phantasie; ist dem natürlichen Bilde treffend ähnlich und doch kein bloßer Abdruck, keine kahle Nachahmung — es ist das Bild in seiner vollen ideellen Bestimmtheit, in seiner ganzen Schönheit, befreit von der endlichen Trübung.

Entschieden vollendet sich erst in der Kunst der Begriff des Schönen; denn erst in ihr wird die sinnliche Form durch und

durch zum Bilde der Idee. Die Schönheit der Natur wird vom Ideale immer entfernt bleiben, weil die sinnliche Form, in welcher sie den ideellen Gehalt darstellt, nur ein Product rein natürlicher, sich äußerlich bedingender und bekämpfender Mächte ist. Gerade hierdurch erhält nun aber auch der Genuß an der Schönheit der Natur seinen eigenthümlichen Charakter. Einem Producte der Kunst gegenüber habe ich keine anderen Interessen als die Anschauung des Schönen selbst. Denn das Sinnliche, welches mir hier entgegentritt, hat keine andere Bedeutung, keinen anderen Werth als eben diesen, reines Bild der Idee zu sein. Im Anschauen desselben werde ich von der Idee selbst ergriffen, werde erhoben, hinausgerückt über die ganze Region des individuellen, sinnlichen Lebens. Die sinnliche Form der natürlichen Schönheit dagegen geht nicht auf in diesem einen Zweck, Bild der Idee zu sein; sie ist zugleich eine natürlich erzeugte, lebendige Gestalt, durch und durch Fleisch und Blut, ein innerlich organisirtes Wesen, zu welchem ich nicht blos eine ästhetische, sondern zugleich sinnlich lebendige Beziehung habe. Mag daher immerhin die ästhetische Anschauung der Natur auf dem Wege zur künstlerischen Production begriffen sein — so lange sie diese nicht wirklich erreicht, behält sie immer zugleich den Charakter der unmittelbaren sinnlichen Lebendigkeit. Im Anschauen der wirklichen, natürlichen Berge, Thäler und Wälder wird mir noch ganz anders zu Muthe als im Anschauen eines künstlerisch vollendeten Gemäldes der Natur. Ich empfinde die Frische der Luft, meine Brust dehnt sich aus und zieht mit vollen Zügen den erquickenden Duft des Waldes in sich; ich lausche dem Gewirr der Töne, welche von nah' und fern mein Ohr treffen, ich verfolge den ganzen Wechsel des natürlichen Lebens, ich bin durch und durch betheiligt an dem ganzen natürlichen Proceß, und fühle mich darin als lebendiges Wesen. Entschieden geht dieses Lebensgefühl, dieser Lebensgenuß nach einer der künstlerischen Production entgegengesetzten Seite hin; käme er zur Herrschaft, so wäre es mit der ästhetischen Anschauung der Natur vorüber; wird er aber in seinen Schranken zurückgehalten, dem Interesse am Schönen untergeordnet, so bildet er im Subjecte gerade das Moment, welches die Schönheit der Natur von der Schönheit der Kunst unter-

scheidet, nämlich das Moment der sinnlichen, der Idee nicht schlechthin unterworfenen Lebendigkeit.

Sechster Brief.

Die wissenschaftliche Naturbetrachtung als empirische Naturwissenschaft und Naturphilosophie.

Für diesmal muß ich Ihnen sogleich ankündigen, daß mein Brief eine etwas abstractere Gestalt annehmen wird. Der Gegenstand — das Verhältniß der empirischen Naturwissenschaft zur Naturphilosophie — bringt dies mit sich. Und doch wünschte ich nicht, daß Sie etwa diesen Brief nur flüchtig durchsehen und dann bei Seite legen möchten. Sie wissen, ich bin ein Verehrer der Naturphilosophie. Um so mehr liegt mir daran, auch Ihnen die wesentliche Tendenz der Naturphilosophie in das rechte Licht zu setzen.

Die wissenschaftliche Naturbetrachtung hat im Allgemeinen den Zweck, das Wesen der Natur zu erkennen. Die empirische Naturwissenschaft geht in der Verfolgung dieses Zweckes von der Beobachtung der Natur aus. Die Natur ist uns sinnlich gegeben, und so müssen wir ihr auch sinnlich gegenübertreten, wollen wir sie aufnehmen, wie sie an und für sich ist. Allein diese Beobachtung hat zugleich den ausdrücklichen Zweck des Erkennens. Sie ist also nicht ein zufälliges Aufmerken auf diese oder jene Naturerscheinung, sondern sie verfolgt die Gestalten der Natur nach allen Seiten ihrer Existenz, betrachtet sie in ihrer Vollständigkeit, in ihren Beziehungen zu einander, und zwar immer mit der Tendenz, das Allgemeine, das Wesen zu finden. Die wissenschaftliche Beobachtung geht also über den Ausgangspunkt, den sie zunächst nimmt, wesentlich hinaus. Das Einzelne, sinnlich Gegebene, auf welches sie zuerst den Blick richtet, ist es nicht als solches, was ihr Interesse ausfüllt; sie sucht in ihm

vielmehr das Allgemeine, Constante, das Gesetz. Dies Allgemeine offenbart sich in dem Wechsel und der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen, es ist in ihnen gegenwärtig, ist ihr innerer Grund, ihre Substanz, und es kommt nun eben darauf an, sich dasselbe in seiner ganzen objectiven Wirklichkeit zum Bewußtsein zu bringen. Die ganze Kunst der Beobachtung, die verschiedenen Wege und Mittel, welche sie anwendet, haben nur diesen Zweck: es soll das Allgemeine, wie es ein wirkliches Gesetz der Natur ist, gereinigt von allen willkürlichen Zusätzen des subjectiven Vorstellens und Denkens, sich herausstellen, sich als solches, als objective, factische Potenz der Natur offenbaren. Vor Allem spielt das Experiment in der wissenschaftlichen Beobachtung der Natur eine wichtige Rolle. Durch das Experiment bringe ich dieselbe Erscheinung immer von Neuem hervor. Zugleich reducire ich sie auf ihre einfachsten wesentlichen Bedingungen, löse sie von der unmittelbaren Verwickelung mit anderen los, setze sie aber auch wieder in Beziehung dazu, führe sie durch die ganze Aeußerlichkeit der Umstände und die verschiedenen Modificationen, die sie erleidet, hindurch, um sie in ihrer vollständigen Bestimmtheit, in ihrem constanten, gesetzlichen Verlauf zu erfassen.

Die empirische Naturwissenschaft giebt dem Allgemeinen, welches sie auf dem Wege der Beobachtung findet, eine verschiedene Form. Zunächst sucht sie die Gestalten der Natur zu ordnen, nach allgemeinen Unterschieden von einander zu trennen und zusammenzufassen. Die Natur theilt sich dadurch in verschiedene Reiche, und jedes Reich der Natur wieder in verschiedene Gattungen, Klassen, Arten. Die Systeme, welche die Wissenschaft hierdurch gewinnt, sollen nicht blos die Bedeutung einer willkürlichen Classification haben, nicht blos den Zweck, den Reichthum der Erscheinungen leichter übersehen zu können; vielmehr sollen sie die Gliederung der Natur selbst sein, keine künstlichen, sondern natürliche Systeme. Ebenso wie in der wissenschaftlichen Betrachtung der Geschichte die Epochen, in welche der Historiker das ganze Material des Geschehenen eintheilt, die wesentlichen Stationen der geistigen Entwickelungen selbst darstellen sollen, ebenso sollen auch die Gattungen und Arten der Mineralien, der Pflanzen und Thiere nicht nach äußerlichen

zufälligen Gesichtspunkten bestimmt werden, sondern nach objectiven, charakteristischen, in der Sache selbst liegenden Unterschieden. Weiter führt die empirische Naturwissenschaft die Erscheinungen auf Kräfte und Gesetze zurück. Die Kraft ist der innere Grund bestimmter Erscheinungen; sie ist also wesentlich ein Allgemeines, Ideelles, welches aber aus seiner Innerlichkeit heraustritt, und in bestimmter Weise in der sinnlichen Erscheinung sich äußert. Specifisch unterschiedene Erscheinungen setzen auch unterschiedene Kräfte voraus, und so nimmt die Empirie eine Menge von Kräften an, deren Inhalt durch den Unterschied der Erscheinungen selbst bestimmt wird. Oft sehen bestimmte Erscheinungen zunächst sehr verschieden aus, die bei genauerer Untersuchung nur als verschiedene Modificationen ein und derselben Kraft zu betrachten sind. Ebenso sehr findet aber auch das Umgekehrte statt. Das Gesetz drückt den constanten Verlauf bestimmter Erscheinungen aus. Es ist also ebenfalls ein Allgemeines, welches in aller Veränderlichkeit, in allem Wechsel der Erscheinungen identisch bleibt, welches durch die verschiedenen Formen, in welchen es sich in den einzelnen Dingen darstellt, nie alterirt wird, sich vielmehr immer mit derselben Energie geltend macht. Entschieden soll das Gesetz nicht blos eine Regel sein, eine subjective Abstraction, welche Ausnahmen erleidet, sondern eine der Natur selbst immanente Potenz, eine objective Nothwendigkeit. Eine weitere allgemeine Form der Empirie ist die Hypothese. Auch durch sie wird ein bestimmter Kreis von Erscheinungen zusammengefaßt und auf ein und denselben allgemeinen Grund zurückgeführt. Dieser Grund ist ein hypothetischer, wenn die Erscheinungen nicht mit unabweisbarer Nothwendigkeit auf ihn hinweisen, wenn es also immer noch möglich ist, dieselben aus anderen Annahmen herzuleiten. Jeder Hypothese steht daher immer noch eine andere gegenüber.

Die Naturphilosophie giebt vollkommen zu, daß die Natur ohne die umfassendste Beobachtung nicht erkannt werden kann. Entschieden geht alle Erkenntniß von der Erfahrung aus, und nur das Denken vermag in das Wesen der Natur einzudringen, welches die Resultate der empirischen Untersuchung sich vollständig angeeignet hat. Die Naturphilosophie unter-

scheidet sich von der empirischen Naturwissenschaft zunächst nur dadurch, daß sie sich die Aufgabe, um deren Lösung es sich hier handelt, nach allen ihren Momenten zum klarsten Bewußtsein zu bringen sucht. Sie findet in der ganzen Methode der empirischen Wissenschaft eine Menge von unausgeführten Ansätzen und ungelösten Schwierigkeiten, eine Menge von Problemen, auf welche tiefer einzugehen ist, soll die Erkenntniß der Natur zu der Bestimmtheit und Klarheit sich erheben, welche die Wissenschaft wesentlich fordern muß. Sogleich das Erkennen der Natur überhaupt enthält die Auflösung eines Gegensatzes in sich, welcher nicht etwa blos für den Proceß des Erkennens, sondern für das Wesen der Natur selbst von der allgemeinsten Bedeutung ist. Auch die empirische Forschung hat es im Grunde immer mit der Auflösung dieses Gegensatzes zu thun; das philosophische Denken hebt ihn aus seiner Unbestimmtheit hervor, giebt ihm die Bedeutung, die ihm gebührt, um ihn desto sicherer und durchgreifender lösen zu können. Auch die Empirie nämlich geht vom Einzelnen zum Allgemeinen fort. Das Einzelne ist ein sinnliches, materielles, unmittelbar räumlich existirendes. Das Allgemeine, — die Kräfte, Gesetze — ist entschieden als solches nicht sinnlich und materiell, vielmehr unsinnlich, immateriell, ideell. Offenbar würde es schlechthin unmöglich sein, die Natur durch das subjective Denken irgend wie zu erfassen, wenn sie mit diesem nur im absoluten Gegensatz stände, wenn sie also als schlechthin sinnliches, materielles Sein das Allgemeine, Immaterielle, Ideelle nur von sich ausschlösse. Sobald wir aber der Materie Kräfte geben, sobald wir in dem Wechsel der Erscheinungen nothwendige Gesetze, in den verschiedenen Reichen der Natur eine vernünftige systematische Ordnung anerkennen, so gestehen wir damit auch unzweifelhaft der Natur immaterielle, ideelle Potenzen zu. Wollten wir dies nicht, so müßten wir alle diese allgemeinen Formen wieder in unser Denken zurücknehmen, müßten sie als rein subjective Gesichtspunkte betrachten, die im Grunde auf die Natur nicht angewandt werden dürften. Damit könnte denn aber auch von einem Erkennen der Natur nicht weiter die Rede sein. Die empirische Naturwissenschaft pflegt, obwohl sie, besonders in der neueren Zeit, bisweilen geneigt ist, das Innere der Natur als ein unerkennbares zu be-

zeichnen, überwiegend sich unbefangen zu diesem Gegensatz zu stellen. Sie beobachtet und denkt, und ebenso ist auch die Natur sinnlich und unsinnlich, materiell und immateriell; beide entgegengesetzte Seiten liegen ruhig neben einander, ohne sich zu stören und gegenseitig aufzuheben. Die Naturphilosophie sieht in diesem äußerlichen Nebeneinandersein jener entgegengesetzten Elemente einen unaufgelösten Widerspruch. Sie fordert daher, daß diese Elemente mit einander vermittelt, in inneren, begrifflichen Zusammenhang mit einander gesetzt werden. Sie fragt also ausdrücklich: Wie kommt das materielle Sein, welches wir gewöhnlich als ein schlechthin unthätiges, träges, von aller inneren Energie verlassenes ansehen, von welchem wir behaupten, daß es nur von Außen, durch einen äußeren mechanischen Proceß in Thätigkeit gesetzt werde, zu dem Besitz von inneren Kräften? Wie ist es möglich, daß die Körper, wenn sie wirklich in die räumliche, träge Existenz aufgehen, doch als schwer sich gegenseitig anziehen? Daß sie, wie in den Processen der Polarität, auf einander hinweisen, sich abstoßen und sich zu vereinigen streben? Wie vollends vermag die Materie zu einem lebendigen Organismus zu werden, sich selbst zu empfinden, wenn sie durch und durch nur äußerliches, träges, kraftloses Sein ist? Und wie vermögen die allgemeinen Gesetze eine Gewalt über die Materie auszuüben, in dieselbe einzudringen, wenn diese, nur mit sich erfüllt, das Ideelle schlechthin ausschließt? Muß daher nicht die Materie an und für sich schon in eine innere Beziehung zum Ideellen gesetzt werden? ihr Wesen, ihr Begriff also so gefaßt, daß sie das Ideelle nicht nur neben oder außer sich hat, sondern als ihr eigenes Moment umschließt? Damit wäre aber auch das Allgemeine, Ideelle nicht mehr dem Materiellen schlechthin entgegen zu setzen, sondern als ein Proceß zu bestimmen, in welchem die träge Aeußerlichkeit des Materiellen enthalten, aber zugleich bekämpft, von Innen heraus überwunden wird. Sind Materielles und Ideelles in diesem inneren, wesentlichen Zusammenhange, sind sie im Grunde nur die verschiedenen Seiten, Momente eines Begriffs, so ist damit offenbar der Widerspruch ihres bloßen Nebeneinanderseins aufgelöst. Auch müssen wir nothwendig zugestehen, daß wir eine Einsicht in die wirkliche Natur erst dann gewonnen haben, wenn wir jenen

inneren Zusammenhang, wie er an und für sich in der Sache selbst enthalten ist, uns zum Bewußtsein gebracht haben. So lange wir dagegen Materielles und Ideelles nur neben einander hinstellen, nur äußerlich mit einander verbinden, so dürfen wir uns nicht rühmen, die Natur zu nehmen wie sie ist, mögen wir auch noch so ernstlich bemüht gewesen sein, alle subjectiven Gedanken in unseren empirischen Untersuchungen entfernt zu halten.

An diese Frage nach dem inneren Zusammenhange der in der Natur sich unmittelbar darbietenden entgegengesetzten Elemente knüpfen sich sogleich noch andere an. In dem begrifflichen Zusammenhange liegt immer eine innere Nothwendigkeit. Hängt die Materie ihrem Wesen nach mit dem Ideellen zusammen, so kann sie nirgends isolirt, als eine selbständige Gestalt auftreten; nur als thätig, als gesetzlich formirt kann sie existiren. Müssen wir nun von den besonderen Gesetzen und Kräften der Natur nicht etwas Aehnliches behaupten? Entschieden liegt schon in der empirischen Naturwissenschaft die Tendenz, die allgemeinen Formen der Natur, welche sie durch Beobachtung gefunden, eben darum, weil sie sich als constante, unveränderliche zeigen, auch als nothwendige zu fassen. Die bestimmte Kraft hat nothwendig eine bestimmte Wirkung; das Gesetz duldet keine Ausnahmen, sondern bricht, so verschieden es sich auch durch äußerliche Verhältnisse in seiner Erscheinung gestalten mag, doch immer mit derselben unüberwindlichen Energie hervor. Die Naturphilosophie treibt auch hier die empirische Untersuchung nur zur Bestimmtheit, zur Entschiedenheit fort. Sie fragt nämlich ausdrücklich: *sind die factischen allgemeinen Formen der Natur unbedingt nothwendige oder nicht?* Diese Frage ist es vor Allem, welche am einfachsten den Uebergang aus der empirischen Forschung in die philosophische vermittelt. Sobald ich mich denkend zur Natur stelle, so drängt sich auch jene Frage mit Nothwendigkeit auf. Für die Vorstellung und Phantasie behalten die verschiedenen Formen der Natur immer die Möglichkeit in sich, ebenso gut auch anders sein zu können. Die Phantasie entwirft sich Bilder von Pflanzen, Thieren, welche die Natur selbst nie producirt, welche sie aber — nach der Meinung der Phantasie — sehr wohl produciren konnte. Ebenso konnte sich das System

der Planeten, ihre Bewegung und der gesetzliche Verlauf derselben auch noch ganz anders gestalten, die Körper konnten überhaupt mit anderen Kräften ausgestattet werden, als sie es wirklich sind. Warum die Natur gerade diese Formen angenommen, welche sie jetzt uns zeigt, darnach fragt die Phantasie entweder gar nicht, oder sie ist sogleich bereit, diese Frage durch die Annahme einer willkürlich wirkenden göttlichen Schöpferkraft zu beantworten. Sobald ich die Natur erkennen will, frage ich nach weiteren natürlichen Gründen und Ursachen. Mit jedem Schritt, den ich in dieser Erkenntniß vorwärts thue, schränkt sich auch die Möglichkeit ein, die Natur ganz anders gestaltet zu denken, die allgemeinen Formen treten immer mehr in einen inneren Zusammenhang, erscheinen immer mehr als die nothwendigen Folgen der Gesammtheit der natürlichen Kräfte.

Für den Werth und die Bedeutung der Naturphilosophie ist es nun vor Allem von Wichtigkeit, daß über die wirkliche, unbedingte Nothwendigkeit der factischen allgemeinen Formen der Natur durch eine rein empirische Untersuchung unmöglich entschieden werden kann. Indem nämlich die empirische Methode das Allgemeine aus der Beobachtung der gegebenen Erscheinungen abstrahirt, so hat dasselbe, in dieser Weise gefunden, im Grunde immer nur die Bedeutung, ein factisch Gemeinsames zu sein; d. h. es ist factisch in vielen einzelnen Erscheinungen da, daß es aber nothwendig so sein muß, daß es durch eine innere, unbedingte Nothwendigkeit sich selbst hervorbringt, dies ist durch das Vorfinden desselben entschieden nicht im Entferntesten erwiesen. Ich finde z. B. das Gesetz, daß alle Planeten sich in einer Ellipse um die Sonne bewegen. Von diesem Gesetze zeigt mir die Beobachtung nie eine Ausnahme. Bin ich aber dadurch schon zu der Behauptung berechtigt, daß die Planeten sich nur in einer Ellipse um die Sonne bewegen können? Sicherlich nicht. Höchstens kann ich die Vermuthung einer solchen Nothwendigkeit aufstellen, und von dieser aus nach weiteren bestimmenden Ursachen jenes Gesetzes fragen. Wenn ich nun verschiedene Kräfte annehme, um das Gesetz zu erklären, z. B. die Kräfte der Anziehung und Abstoßung, und diese Kräfte gerade in einem solchen Verhältniß zu einander denke, daß die Bewegung in der Ellipse das mathematisch nothwendige Resultat ist, so

bin ich auch dadurch dem Beweise der Nothwendigkeit jenes Gesetzes im Grunde nicht einen Schritt näher gerückt. Denn offenbar habe ich diese Kräfte und ihr bestimmtes quantitatives Verhältniß zu einander doch wieder nur aus dem gegebenen Factum abstrahirt. Wäre dies Factum ein anderes, so würde ich andere Kräfte angenommen oder ihr Verhältniß zu einander anders bestimmt haben. Woher also will ich wissen, daß diese Kräfte selbst schlechthin nothwendige sind? Ebenso übereilt aber wäre es, wollte ich eben daraus, daß sich auf diesem Wege eine solche Nothwendigkeit nicht ergiebt, sogleich den Schluß ziehen, daß jenes Gesetz überhaupt nicht ein unbedingt nothwendiges sei, daß sich die Planeten etwa auch in einem Kreise um die Sonne bewegen könnten. Denn offenbar entsteht diese Möglichkeit für mich eben nur daraus, daß ich die Kräfte nur aus dem gegebenen Factum abstrahire, d. h. sie entsteht aus der bestimmten Weise meiner Reflexion, welche an eine Nothwendigkeit überhaupt nicht heranreicht. So lange ich also keinen anderen Weg einschlage, muß ich in aller Bescheidenheit die Frage nach der unbedingten Nothwendigkeit der factischen Gesetze überhaupt unentschieden lassen, somit eine solche Nothwendigkeit weder behaupten noch leugnen.

Und doch kann ich auch wieder diese Frage unmöglich als eine gleichgültige, interesselose bei Seite schieben. Auch die empirische Naturwissenschaft will die Natur erkennen, wie sie wirklich ist. Somit wird sie auch zu der Frage hingetrieben: sind die Gesetze der Natur an und für sich unbedingt nothwendige oder nicht? Allerdings ist diese Nothwendigkeit kein sinnlich gegebenes, ja kein empirisch zu beweisendes Factum, und trotzdem kann dieselbe die natürlichen Erscheinungen durchdringen, kann factisch in ihnen gegenwärtig sein, so daß nur derjenige die Natur aufnimmt wie sie wirklich ist, nur derjenige sich frei macht von seinen subjectiven, willkürlichen Gedanken, welcher eben jene Nothwendigkeit in der Natur sich zur Einsicht zu bringen vermag. Auf welchem Wege ist nun aber diese Einsicht zu gewinnen? Offenbar muß ich vor Allem über die verschiedenen Gesetze der Natur zum allgemeinen Begriffe der Natur hinausgehen; gelingt es mir, in diesem allgemeinen Begriffe jene Gesetze selbst nachzuweisen, als von ihm umfaßt und

eingeschlossen, so würden dieselben hierdurch als im Wesen der Natur schlechthin begründet, als durch dies Wesen nothwendig gesetzt erscheinen. Weiter ab treibt mich diese Betrachtung auch über den Begriff der Natur hinaus zum Begriffe des Wirklichen überhaupt hin. Ich muß das Wesen des Wirklichen im Allgemeinen zu ergründen suchen, um von ihm aus über die Nothwendigkeit der natürlichen Wirklichkeit zu entscheiden. Wir sehen ohne Weiteres: Es knüpfen sich an jene Frage eine Menge von Problemen an, deren Lösung, so wichtig sie für die vollständige Erkenntniß der Natur auch sein mag, doch auf Gebiete hinüberführt, die zunächst der Betrachtung der Natur selbst fern liegen. Die philosophische Erkenntniß der Natur kann sich unmöglich von diesem inneren Zusammenhange mit den anderen philosophischen Disciplinen, vor Allem von der Logik, Metaphysik und Psychologie losmachen. Sie ist nur Philosophie in diesem Zusammenhange des ganzen wissenschaftlichen Systems, und kann daher auch nur demjenigen befriedigende Aufschlüsse über das Wesen der Natur gewähren, der sich in den ganzen Verlauf der philosophischen Untersuchung vertieft.

Man pflegt den Unterschied zwischen der empirischen Naturwissenschaft und der Naturphilosophie wohl einfach dahin anzugeben, daß die erstere die Natur a posteriori — durch Beobachtung und Erfahrung — zu erkennen suche, die zweite dagegen die Natur a priori, aus dem reinen Gedanken construire oder deducire. Schon aus dem Vorigen erhellt, was man unter dieser Construction a priori eigentlich zu verstehen hat. Abgesehen davon, daß es auch in der Philosophie eine empirische Richtung giebt, welcher die empirische Methode als höchste gilt, so fällt es doch auch dem philosophischen Idealismus nicht ein, die verschiedenen Gestaltungen der Natur etwa durch bloßes Nachdenken ohne Kenntniß der gegebenen Natur auffinden zu wollen. Vielmehr besteht, was man Construction a priori nennt, nur in dem Bestreben, die allgemeinen Formen und Gesetze der Natur mit der Idee des Wirklichen überhaupt in Beziehung zu setzen und sie dadurch als nothwendige aufzuweisen. Man darf dies Bestreben unmöglich als ein der empirischen Naturwissenschaft schlechthin entgegengesetztes ansehen. Im Gegentheil, es ist eine weitere Fortsetzung, eine Vollendung, ein Abschluß der

Empirie. Denn es hat nur den Zweck, die Natur in ihrer objectiven Wahrheit und Wirklichkeit zu erkennen, dem subjectiven Bewußtsein aufzuschließen. Die Naturphilosophie stimmt vollkommen der Forderung der Empirie bei, man solle die Natur aufnehmen wie sie ist. Dies Aufnehmen ist nun aber keine so einfache und leichte Sache. Es verlangt vom Subjecte, daß es alle seine individuellen Vorstellungen und willkürlichen Meinungen fortwerfe, daß es sich schlechthin vorurtheilsfrei zum Objecte verhalte, dasselbe in sich wirken lasse, ohne von seinen subjectiven Interessen, Einfällen etwas hinzu zu thun. Entschieden ist diese Vorurtheilslosigkeit, diese Freiheit von endlichen, einseitigen Vorstellungen durch einen einfachen kräftigen Entschluß so ohne Weiteres nicht zu erreichen. Vielmehr will dieselbe mühsam und in allem Ernste der Ueberlegung erarbeitet werden. Von meinen vorgefaßten Meinungen und Vorstellungen komme ich erst wirklich los, wenn ich das Einseitige, Widersprechende, Unklare derselben mir zum Bewußtsein bringe, wenn ich also kritisch auf sie eingehe, wenn ich sie analysire, in inneren Zusammenhang setze; d. h. ich komme erst durch das Denken von ihnen los, durch eine Thätigkeit, die freilich jedem geistigen Individuum unmittelbar gegeben, deren Entwickelung und Ausbildung aber eben nichts Anderes ist als Philosophie. Das blos sinnliche Aufnehmen der Natur ist entschieden keine Naturwissenschaft; vorurtheilslos mag es freilich sein, es ist aber ebenso sehr auch urtheilslos. Das Aufnehmen muß ein urtheilendes, denkendes sein, und so verlangt es denn auch nothwendig die Entwickelung, Bildung des Denkens. Die Natur ist an und für sich nicht blos sinnliches Sein, sondern von dem Allgemeinen, Gesetzlichen, Ideellen durchdrungen; um dies zu sehen, reichen meine sinnlichen Augen nicht aus, ich muß die Augen des denkenden Geistes öffnen. Und ist dies Ideelle weiter ein Nothwendiges in sich, nicht bedingt durch das Einzelne der sinnlichen Erscheinung, sondern umgekehrt ein Selbständiges, Energisches, die sinnliche Erscheinung Setzendes und Bedingendes, so muß ich auch in meinem Denken einen Weg entdecken, durch welchen ich dasselbe nicht blos durch Abstraction aus dem Einzelnen entstehen lasse, sondern als freien, sich selbst setzenden Proceß, als einen Proceß a priori, darstelle.

Man macht der philosophischen Construction der Natur vor Allem den Vorwurf, daß sie wiederholt Erscheinungen als nothwendig zu beweisen gesucht habe, welche sich durch weitere empirische Untersuchung als unfactisch erwiesen hätten. Ohne Zweifel haben sich die Philosophen vielfach übereilt, ganz ebenso wie die Empiriker. Man darf aber weiter nicht übersehen, daß es eine Beschränktheit giebt, welche keinem Einzelnen zum Vorwurf zu machen ist, nämlich die in der historischen Entwickelung des Geistes nothwendig liegende. Die Entwickelung des Denkens geht ebenso wie die Entwickelung des menschlichen Geistes überhaupt durch nothwendige Stufen hindurch. Alle diese Stufen haben ihren Werth und ihr historisches Recht. Das einzelne Subject kann sich ihnen unmöglich entziehen, kann sie nicht überspringen, vielmehr sind diejenigen Individuen gerade die bedeutendsten, die freiesten, geistvollsten, welche diese nothwendigen Stufen in ihrer ganzen Bestimmtheit zur Darstellung bringen, von ihnen heraus handeln, sie als das Wesen des Geistes aussprechen und zum allgemeinen Bewußtsein erheben. Mit den nothwendigen Stationen der philosophischen Entwickelung sind aber immer auch bestimmte allgemeine Principien für die Naturbetrachtung gegeben, von denen aus die Unterscheidung des Nothwendigen und Nichtnothwendigen, blos äußerlich Bedingten sich verschieden gestaltet. Man muß nicht meinen, daß man sich von dieser Beschränktheit des Denkens, in welcher Gestalten der Natur als nicht nothwendig erscheinen, die es wirklich sind und umgekehrt, etwa schon dadurch frei macht, daß man diese Frage nach der Nothwendigkeit der Natur gar nicht aufwirft. Denn offenbar bleibt man damit immer nur vor dieser Endlichkeit stehen, ist aber nimmermehr darüber hinaus. Die Endlichkeit philosophischer Principien kann ich immer nur durch höhere, vollendetere Principien überwinden, nicht durch ein auf halbem Wege stehen bleibendes, auf das Princip überhaupt nicht eingehendes Denken. So sehen wir denn auch aus der Zusammenstellung der Geschichte der empirischen Naturwissenschaft mit der Geschichte der Naturphilosophie ganz unleugbar, daß die Reflexionen der Empirie, die Gedanken, Kategorien, welche sie angewandt, um die Natur wissenschaftlich zu erkennen, auch ohne daß das Subject ein Bewußtsein darüber hat, sich an den Ver-

lauf der philosophischen Entwickelung anlehnen, daß auch diejenigen, welche von der Empirie ausdrücklich verlangen, sie solle sich hüten vor aller Metaphysik, doch innerhalb bestimmter philosophischer Principien sich bewegen, daß sie also von der Beschränktheit, der sie entfliehen wollen, nur scheinbar frei sind. Ja selbst die epochemachenden Entdeckungen der Empirie — eine Region, in welcher die Empirie am freiesten von aller Philosophie zu sein meint — nehmen im Allgemeinen einen der Entwickelung des wissenschaftlichen Denkens analogen, entsprechenden Verlauf. Natürlich nicht in dem Sinne, daß sie etwa durch das philosophische Denken selbst producirt wären, sondern sie sind die Producte ein und desselben Geistes, welcher in allen seinen verschiedenen Gestaltungen und Aeußerungen denselben Gang der Entwickelung nimmt, weil dies sein nothwendiges, wesentliches Gesetz ist.

Siebenter Brief.

Das Verhältniß der verschiedenen Auffassungsweisen der Natur zu einander.

Ich habe Ihnen bisher die verschiedenen Auffassungsweisen der Natur nach ihrer Eigenthümlichkeit zu charakterisiren versucht. In allen macht sich eine specifisch bestimmte, wesentliche Thätigkeit des Geistes geltend. Der Geist ist wollend, fühlend, anschauend, denkend; jede dieser geistigen Formen producirt auch eine bestimmte Form der Naturbetrachtung. Ferner aber habe ich auch darauf hingewiesen, wie alle diese verschiedenen Weisen, in welchen sich der Mensch die Natur aneignet, in der Natur selbst ihre Berechtigung haben, wie die Natur durch ihre eigenen immanenten Unterschiede die verschiedenen geistigen Kräfte in Thätigkeit setzt und sich ihnen anlegt.

Um uns den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Stellungen des Menschen zur Natur noch näher klar zu machen,

wäre vor Allem eine äußere Beziehung derselben zu einander von einer inneren, wesentlichen zu unterscheiden. Zunächst wirken offenbar alle jene Formen der Naturbetrachtung äußerlich auf einander ein, sich gegenseitig anregend und fördernd. Die Tendenz, die Natur praktisch zu überwinden und zum Genusse zuzubereiten, hat von jeher auch den theoretischen Geist in Bewegung gesetzt, hat Versuche hervorgerufen, an welche sich wichtige theoretische Entdeckungen angeknüpft. Ebenso fördert die theoretische Erkenntniß der Natur offenbar auch die praktische Bearbeitung derselben. Denn je umfassender ich die Gesetze der Natur erkenne, desto fähiger bin ich auch, dieselbe zu beherrschen. Nicht minder geht auch von der religiösen, ästhetischen Betrachtung der Natur eine Anregung aus auf die wissenschaftliche Erkenntniß derselben, und umgekehrt. Entschieden werden wir aber auch zugestehen müssen, daß alle diese verschiedenen Formen sich auch äußerlich stören und hemmen können. Ist der Mensch nur bedacht auf den praktischen Nutzen, den er aus der Bearbeitung der Natur schöpft, wird er nur getrieben durch praktische Gesichtspunkte, so wird er auch nicht die Ruhe und Bedachtsamkeit haben, die zur theoretischen Untersuchung wesentlich gehört, er wird diese nicht zu Ende führen, sondern mit Uebereilung abbrechen, um sogleich ein praktisch brauchbares Resultat vor sich zu sehen. Ganz ähnlich kann ein überwiegend religiöser, ästhetischer Sinn die strenge, wissenschaftliche Forschung als eine trockene, gemüthlose von sich weisen, oder wenigstens nur kärgliche, unausgeführte Ansätze derselben dulden wollen. Die Möglichkeit einer solchen gegenseitigen Störung liegt einfach darin, daß hier Gestalten einander gegenüber treten, welche sich nicht einander hervorbringen, aber in ihrem specifischen Unterschied doch wesentliche Seiten mit einander gemein haben. Jede Gestalt macht in der äußerlichen Beziehung zur anderen zunächst sich selbst in ihrer specifischen Bestimmtheit geltend. Sicherlich wäre nichts damit gewonnen, wollten wir die Möglichkeit solcher äußeren Störungen nur dadurch zu verhüten suchen, daß wir jene verschiedenen Behandlungen der Natur äußerlich mit einander ausglichen und vermischten. Offenbar würde die wissenschaftliche Betrachtung der Natur nimmermehr ihrer Aufgabe entsprechen, wenn sie es sich erlaubte, die

strenge wissenschaftliche Forschung durch religiöse oder ästhetische Gesichtspunkte äußerlich zu suppliren, wenn sie wesentliche Schwierigkeiten, die ihr auf ihrem eigenen Wege entgegentreten, durch die Flucht zu religiösen Vorstellungen oder ästhetischen Anschauungen zu lösen meinte oder wenigstens verdecken wollte. Im Gegentheil; wir werden mit Recht die Forderung stellen, daß alle die verschiedenen Formen, durch welche der Geist die Natur erfaßt, sich in ihrer ganzen prägnanten Bestimmtheit ausbilden und durchführen. Ihr specifischer Charakter muß vollständig hervortreten, darf nicht abgeschwächt, verwischt werden. Ueberhaupt besteht die wahre Bildung des Geistes nicht in einer solchen äußerlichen Vermischung seiner wesentlichen Gestaltungen, sondern vielmehr eben darin, daß jede besondere Form seines innerlichen Wesens sich in freier, gedrungener, eigenthümlicher Weise geltend macht, und alle diese besonderen Formen doch wieder innerlich zusammengehalten werden, indem sie nothwendige Gestaltungen der einen geistigen Freiheit sind. Eben hierin besteht auch die innerliche Beziehung jener verschiedenen Auffassungen und Behandlungen der Natur. Es sind dies Formen, durch welche der Geist sein Wesen, seine Freiheit theoretisch und praktisch in Bezug auf die Natur durchführt. Diese ihre wesentliche Tendenz hält sie innerlich zusammen, giebt ihnen eine gleiche Berechtigung, ist das Princip, von welchem ihre mannichfache äußere Beziehung getragen und geregelt wird. Sie können daher getrost ihre specifische Eigenthümlichkeit festhalten; je mehr sie sich in sich selbst vollenden, desto mehr werden sie in ihrem inneren geistigen Gehalt zusammenstimmen, und sich somit nicht bekämpfen, sondern gegenseitig anerkennen. Besonders ist es Wissenschaft und Religion, welche sich auch hier, in Bezug auf die Betrachtung der Natur, vielfach feindlich gegenüber getreten sind. Wiederholt hat man von der Religion aus die Freiheit der wissenschaftlichen Naturforschung beschränken wollen, ebenso sehr aber hat auch die Naturwissenschaft nicht selten das religiöse Gemüth beleidigt und sein wesentliches Recht angegriffen. Entschieden wird das Wesen der Religion verkannt, wenn man den Vorstellungen derselben, den Symbolen, Mythen, Dogmen, einen absolut theoretischen Werth beilegt. Denn sie entstehen, wie wir früher gezeigt, aus dem Triebe des religiösen

Gefühls, sich selbst klar zu werden, sind somit immer nur ein werdendes, unvollendetes Wissen. Offenbar ist es mit der freien wissenschaftlichen Forschung der Natur vorüber, wenn ihr religiöse Dogmen oder Anschauungen des religiösen Bewußtseins als von Gott selbst geoffenbarte Naturweisheit, somit als schon feststehende unumstößliche Resultate entgegen gehalten werden, welche die Wissenschaft schlechthin zu respectiren, welche sie nicht in Zweifel zu ziehen hat, mag auch die Beobachtung noch so augenscheinlich dagegen sprechen. Es ist hier vor Allem dies Moment der Beobachtung, und dann die weiteren ebenso sinnlich unleugbaren Resultate der Naturwissenschaft, wodurch diese von den Zumuthungen der Religion oder vielmehr der das Wesen der Religion verkennenden Theologie wenigstens mehr verschont bleibt, als die Philosophie. Mit der unbeschränkten Freiheit der Naturforschung sucht sich die Theologie wo möglich abzufinden, weil sie in ihr einen Feind fürchtet, welcher mit sinnlichen Facten kämpft, deren objective Richtigkeit die ganze Praxis des gegenwärtigen Lebens als ausgemacht gelten läßt. Wenn aber auch die religiöse Theorie sich der Wissenschaft gegenüber unmöglich halten kann, der religiöse Proceß als solcher, die gemüthliche Vertiefung des Individuums in die Einheit mit der Idee und die Zurückführung der ganzen endlichen Erscheinung auf diese Einheit, braucht keine wissenschaftliche Untersuchung zu scheuen; denn er hat ein absolutes, ein ewiges geistiges Recht. Besonders die empirische Naturwissenschaft hat bisweilen wohl die Mythen und Dogmen für die ganze Religion, für deren eigentliche Wirklichkeit angesehen, und somit aus dem Widerspruch, in welchen sie durch ihre Untersuchungen mit diesen gerathen, auf die Werthlosigkeit der Religion überhaupt geschlossen. Bleibt nun vollends die Naturbetrachtung dabei stehen, die allgemeinen Formen der Natur nur als factische aufzuweisen, ohne nach ihrer inneren Vernünftigkeit, nach ihrem allgemeinen identischen Grunde zu fragen, so wird sie freilich jede religiöse Fassung der Natur als schlechthin werthlos von sich weisen. Sobald sie aber auf diese innere Vernünftigkeit eingeht, sobald sie die Natur als wesentliche Erscheinung der Idee zu erkennen sucht, und weiter bedenkt, wie neben der abstracten, wissenschaftlichen Form der religiöse Proceß des Gemüths

eine ebenso nothwendige Gestalt des menschlichen Geistes ist, so wird sie auch, ohne darin irgend wie eine Beschränkung ihrer wissenschaftlichen Freiheit zu finden, die religiöse Betrachtung der Natur vollständig in ihrem eigenthümlichen Werthe anerkennen müssen.

Achter Brief.

Die dichterische Auffassung der Natur bei den Indern.

(Kosm. S. 39—41. S. 115—118.)

Unter den verschiedenen Künsten sind die Malerei und Poesie durch ihre eigenthümliche Form vorzugsweise zur künstlerischen Darstellung der Natur geeignet. Eben diese sind es denn auch, welche der Kosmos als Anregungsmittel zum Naturstudium besonders hervorhebt. In meinen nächsten Briefen setze ich mir die Aufgabe, Ihnen nach Anleitung des Kosmos von der dichterischen Behandlung der Natur verschiedener Völker und Zeiten ein lebendiges Bild zu entwerfen. Unsere früheren Unterhaltungen werden uns darin kräftig unterstützen. Auch bin ich überzeugt, Ihren Wünschen entgegen zu kommen, wenn ich Ihnen aus den verschiedenen dichterischen Darstellungen einzelne Proben mittheile. Ich wähle dabei aus den deutschen Bearbeitungen die gelungensten aus, erlaube mir aber zugleich einzelne Veränderungen, wo ich eine gemäßere, künstlerische Form gefunden zu haben glaube.

Wenden wir uns zunächst zum Orient. Hier ist es vor Allem Indien, welches unser Interesse in Anspruch nimmt. Die Grundzüge der indischen Religion habe ich Ihnen in meinem dritten Briefe kurz entwickelt; sie ist entschieden pantheistisch. Auch die indische Poesie wird diesen pantheistischen Charakter des indischen Geistes an sich tragen, und gerade in der poetischen Auffassung der Natur muß dies vorzugsweise hervortreten, indem es überwiegend natürliche Potenzen sind, in welchen das pantheistische Bewußtsein sich das göttliche Wesen vorstellt.

Die Auffassung der Natur, welche wir in den Veden finden, können wir genau genommen nicht als eine dichterische bezeichnen. Sie ist wenigstens ebenso sehr auch eine religiöse. Religion und Poesie finden sich hier noch in einer ungetrennten Einheit. Charakteristisch aber für die religiöse Anschauung der Veden ist es, daß, obwohl sie die Keime der ganzen, später sich bildenden weitschichtigen Mythologie enthalten, in ihnen selbst der religiöse Inhalt sich noch wenig zu bestimmten Gestalten consolidirt hat, noch nicht herausgehoben aus seiner natürlichen Form, sondern unmittelbar mit den allgemeinen Mächten der Natur identificirt wird. Vor Allem ist es die Sonne, das Licht, der Himmel, an welche sich der religiöse Hymnus richtet. Indem hier die Gottheit noch nicht ausdrücklich, noch nicht durch die besondere Gestalt, welche ihr die religiöse Anschauung und Phantasie gegeben, der natürlichen Erscheinung gegenübertritt, so wird offenbar der religiöse Hymnus zugleich jene Erscheinung selbst in ihren wesentlichen Momenten verfolgen; aber immer mit dem religiösen Interesse, in ihr das allgemeine göttliche Leben zu finden. Schon durch diese Intention wird die Anschauung geneigt sein, die bestimmten Grenzen der natürlichen Gestalt ins Unendliche zu expandiren. Zugleich ordnet sich aber auch der Mensch der natürlichen Macht unter; und zwar nicht in äußerlicher, sondern innerlicher, religiöser Weise. Auch dadurch muß nothwendig die natürliche Gestalt Elemente in sich aufnehmen, welche ihr in ihrer rein natürlichen Bestimmtheit nicht zukommen; sie wird vergeistigt, idealisirt, fängt an zum Symbole eines allgemeinen ideellen Processes zu werden.

Ich theile Ihnen aus den Veden nach der Bearbeitung von A. Höfer zwei Hymnen mit, welche auch der Kosmos S. 117 hervorhebt.

1. An die Morgenröthe.

1.

Empor hebt sich der Strahlenglanz der Sonne,
Erglänzend wie des Meeres Silberfluthen,
Zu ebnen und zu bahnen rings das Weltall, —
Da ist sie majestätisch, die Maghoni! *)

*) Die glückliche, lautere, glänzende.

2.

So hehr erscheinst du, breitest aus dein Leuchten,
Der Glanz der Strahlen flieget auf zum Himmel;
Enthülle denn dein lauterprangend Antlitz,
Du Göttin Morgenroth, gehüllt in Strahlen.

3.

Dahin fährt sie auf goldnem Strahl getragen,
Die leuchtende, die hehre, weitgefeiert;
Dem Heros gleich, des Pfeil verscheucht die Feinde,
Scheucht sie im Nu der Finsternisse Schaaren.

4.

Dir ist ja Weg und Steg gebahnt im Dickicht,
Du Unbesiegte wanderst durch den Aether,
Du, deren Wagen weithin fährt, du spende,
O Himmelstochter, Schätze zum Genießen!

5.

Du fährst einher mit Rossen, Unbesiegte,
Du Morgenröthe! spende was wir flehen.
Du hehre Himmelstochter, bist die Göttin,
Die Lautre, die im Frühgebet wir feiern.

6.

Wenn du erscheinst, verlassen Mensch und Vögel
Die Wohnung, um der Nahrung nachzugehen.
Dem sterblichen Verehrer, der genahet,
Dem spendest du, o Göttin, reichlich Segen.

2. An den Gott Savitri.*)

1.

Ich ruf' zuerst den Agni,**) daß er Heil verleih,
Den Mitra wie den Varuna***) zu Hülfe dann,
Ich ruf' die Nacht, die all' die Welten schläfert ein,
Zur Hülfe dann den Savitri, den Himmlischen.

2.

Durch schwarzes Dunkel kehrt er heim und ladet
Unsterbliche wie Sterbliche zum Schlummer ein.
Auf goldnem Wagen nahet er dann wieder,
Gott Savitri, und schaut sich an die Schöpfung.

---

*) Der Sonnengott. **) Gott des Feuers. ***) Gott des Ozeans.

3.

Er gehet Pfade, die sich heben, senken,
Er geht mit weißen Pferden, die erglänzen;
Gott Savitri erscheint von ferne leuchtend,
Und nimmt hinfort das Laster und das Uebel.

4.

Den Wagen neben ihm, den großen goldnen,
Mit goldnem Stachel, den besteigt, zu feiern
Von Opferern, der Gott, der herrlich strahlet
Und weithin scheucht die schwarzen Finsternisse.

5.

Das leuchtend Roßgespann mit weißen Füßen,
Mit goldnem Joch am Wagen, bringt das Licht uns;
Im Angesicht des Gottes aber stehen
Die Menschen wie das All der ganzen Schöpfung.

6.

Drei Welten giebt's: zwei in des Gottes Nähe;
In Jama's Reich die andre, für die Todten.
Wie sich ein Wagen um die Achse drehet,
So dreht sich, was unsterblich, um die Sonne.

7.

Ihr Strahl beschaut, geflügelt, all' die Welten,
Unsichtbar ist dem Aug' der Gang der Hehren,
Wo weilt die Sonne jetzo denn? Wer weiß es?
Durch welchen Strich des Himmels sandt' den Strahl sie?

8.

Des Himmels Gegenden, die acht, beschaut er,
Die Welten auch, die drei, und sieben Flüsse:
Gott Savitri mit goldnem Auge nahet,
Dem treuen Opfrer Schätze reichlich spendend.

9.

Mit goldnen Händen, Alles sehend, schreitet
Gott Savitri einher durch Erd' und Himmel.
Verscheucht den Schmerz, und nahet dann der Sonne
Und überzieht mit Finsterniß den Himmel.

10.

Mit goldnen Händen! wärmend und erquickend,
Erfreuer du, o Göttlicher, du nah' uns!

Die Raxasa's und bösen Geister haltend
Ist da der Gott, den jede Nacht wir feiern!

11.

Auf deinen Pfaden, Savitri, den alten,
Den wohlgebahnten, staubbefreiten, luft'gen,
Die leicht zu gehen, Herr! auf diesen nahe,
Und schütz uns, Herr, und gieb uns deinen Segen.

Die epischen Dichtungen haben sogleich durch ihre Tendenz eine andere Stellung zur Natur als die Veden. Sie besingen im Allgemeinen die Thaten und Schicksale der göttlichen Heroen. Indem der Dichter diese Thaten an bestimmte Regionen der Erde versetzt, so hat er eben diese zu schildern. Hier wird also nicht eine allgemeine Gestalt der Natur, die Sonne, die Morgenröthe, mit religiöser Begeisterung angeschaut, um das göttliche Leben darin zu finden, sondern eine bestimmte Region der Natur, welche als solche, wenn auch durchdrungen vom göttlichen Leben, doch nicht die sich abschließende Gestalt desselben ist, als der Schauplatz einer bestimmten Begebenheit vorgeführt. Es wird die Natur poetisch geschildert, nicht die Gottheit angebetet. Auch in diesen poetischen Schilderungen der Natur aber zeigt es sich, wie der Indische Dichter die Natur noch mit ganz andern Augen anschaut, als wir es von unserm religiösen Standpunkte aus gewohnt sind. Vor Allem ist es doch immer eine religiöse Ehrfurcht, von der er im Anschauen der Natur ergriffen wird. Die Großartigkeit derselben, ihr Glanz, ihr Reichthum überwältigt ihn, und dadurch bekommt denn die Schilderung, obwohl sie nur gelegentlich geschieht, und zur äußerlichen Scenerie gehört, doch momentan eine selbständige Bedeutung. Ferner aber sind die natürlichen Gestalten für den Indischen Dichter mit dem Menschen selbst auf das Innigste verwandt. Sie sind wie der Mensch Erscheinungen des Einen göttlichen Lebens. Es ist daher nicht blos eine poetische Licenz, wenn die ganze natürliche Umgebung des Menschen als empfindend dargestellt wird, wenn der Mensch die Natur zum Mitgefühle auffordert, wenn er sie befragt, wenn er ihr seine Freude, sein Leid mittheilt. — Eben dies ist nun auch das Charakteristische der poetischen Auffassung der Natur in allen verschiedenen Formen der Indischen Poesie. Der Indische Dichter über-

geht nicht leicht die Gelegenheit, Naturschilderungen einzuflechten, weil die Natur die unmittelbare Erscheinung des Göttlichen ist. Sie ist daher im Grunde nie Nebensache. Sie zurückzustellen, zu übersehen, wäre Mangel an religiösem Sinn. Auch im Drama spielt daher die Natur mit. Von der Natur umgeben, fühlt der Mensch sich nicht einsam, denn sie versteht seinen Schmerz, sie theilt seine Freude. Die Pflanze, die scheinbar theilnahmlos dasteht, das Thier, welches dem Menschen zufällig entgegentritt, kann plötzlich handelnd in sein Schicksal eingreifen. Auch ist der Mensch immer geneigt, gelegentlich aus seiner geistigen Thätigkeit, aus der praktischen Verfolgung seiner Zwecke herauszutreten und in die Anschauung der Natur sich zu vertiefen. Das beschauliche Leben, welches die Frommen im heiligen Haine, mitten unter Thieren und Pflanzen, führen, ist momentan eines Jeden Bedürfniß. Die Herrschaft der Substanz läßt es gar nicht zu einer so intensiven geistigen Bestimmtheit und Energie kommen, daß nicht der Uebergang in die unmittelbare Einheit mit der Natur immer offen stände.

Vor Allem zugänglich ist uns durch die meisterhafte Uebersetzung Rückerts eine Episode aus Mahabharata, Nalas und Damajanti. Reizende Naturschilderungen finden wir besonders im zwölften und dreizehnten Gesange. Nalas ist der König von Nischadha, Damajanti, seine Gemahlin, die Tochter des Bhimas, des Herrschers der Widarbher. Der böse Geist Kali, welcher auf Damajanti ebenfalls sein Auge geworfen, sucht den Nalas ins Unglück zu stürzen, und dies gelingt ihm, als nach sieben Jahren vergeblichen Wartens Nalas eine nach dem religiösen Gesetze vorgeschriebene Reinigung unterlassen. Der böse Geist zieht in Nalas ein. Sein Halbbruder Puschkara, von Kali aufgefordert, ladet ihn zum Würfelspiele ein, und von sinnloser Leidenschaft getrieben, verspielt Nalas sein ganzes Reich an Puschkara. Puschkara will endlich auch die Damajanti gewinnen. Da kommt Nalas zu sich. Voll Gram und Reue entflieht er in den Wald und fordert von der Damajanti, die ihm folgt, sie solle zu ihren Eltern zurückkehren. Da Damajanti jedoch darauf besteht, alles Elend mit ihm zu theilen, so verläßt sie Nalas, während sie im Walde schlafend ruht. Damajanti irrt nun im Walde umher und sucht den verlorenen Nalas.

Damajanti gelangte nun tiefer hinein
In die einsamen Waldwüstenein,
Die vom Lüftezug durchklungenen,
Von Grillenheeren durchsungenen,
Von Löwen, Pardeln, Tigern durchbrüllten,
Von Hirschen, Büffeln, Bären erfüllten,
Von Geiern, Falken, Adlern durchstreiften,
Von Dieben, Räubern, Mördern durchschweiften;
Wo Baum-Strauch-Gebüsche sich dichteten,
Pflanzen-Kräuter-Gewächse sich schichteten,
Laub-Ast-Gezweige sich rankten,
Und dunkle Schatten schwankten;
Wo die zum Himmel geschwungenen,
Von Metallen durchklungenen,
Die Wohnung der Riesen und Zwerge,
Sich erhoben die Berge.
Viel seltsam zu schauende Klüfte,
Flutdurchrauschte Felsenschlüfte,
Ströme, Seen, Buchten und Grotten,
Wilder Thiere und Vögel Rotten,
Die undurchdringlichen Forste,
Der Drachen und Greifen Horste,
Die Ungethüme der Wildniß,
Manch ungeheueres Bildniß,
Die ragenden Bergeshäupter,
Den fallenden Sturz gestäubter
Wasser — mit unbewegtem Sinn
Sah es und durchschritt es die Widarbherinn:
Geschmückt mit Muth und Erhebung,
Mit Demuth und Ergebung,
Mit steter Treu und reiner Zucht
Damajanti, die den Gatten sucht.
Da gelangte die traurige stolze
Zu einem schaurigen Holze,
Und im Schirm einer Klippe
Erschloß sie so zu klagen ihre Lippe:
„O Nischadafürst, breitbrüstiger,
Weitarmiger, Kampfrüstiger,
Wo bist du hingegangen, mein Hort,
Mich verlassend am einsamen Ort!“

Wen soll ich an mit der Frage gehen:
Hast du den König Nal gesehen?
Wer ist, der Kunde mir ertheile,
Wo mein Geliebter hier verweile?
„Der schöne, der hochgeherzte,

Der feindestodumerzte,
Den du suchest, der erlauchte,
Der Lotosblumenkelchgeaugte,
König Nala ist im Walde dort,"
Von wem hör' ich das Freundeswort!
Hier der Forstkönig, der beglückte,
Der mit den vier Zähnen geschmückte
Tiger kommt gegen mich hergegangen,
Zu ihm wend' ich mich ohne Bangen:
„Du bist der König des Wildes,
Der Herrscher dieses Gefildes;
Ich bin des Widarba Königs Kind,
Die Damajanti hochgesinnt,
Das Weib des Nischaderfürsten,
Des Waffen nach dem Blut der Feinde dürsten!
Die dem Gemahl nachfragende,
Noth, Mühsal, Kummer tragende,
Einsame, Thierfürst, tröste mich,
Wenn du sahest den Nala, sprich!
Oder wenn du mir, Herr im Wald,
Nicht anzeigest den Nala bald,
So verschlinge mich, edles Thier,
Löse von meinem Gram mich hier!"
Doch hörend im Waldesschatten
Meine Klag' um den Gatten,
Schreitet der Thiere starker Vogt
Hin nach dem Fluß, der zum Meere wogt.
Hier aber den gipfelgeschmückten
Haupt-himmelan-entrückten,
Blütengebüschumkränzten,
Sonnenstralenbeglänzten,
Aus buntem Gestein gezimmerten,
Von Metallen durchschimmerten,
Löw-Elephanten gebärenden,
Gefiederte Schaaren nährenden,
Ströme herniedergießenden,
Baumwuchs zum Himmel sprießenden,
Dieses Waldes erhöhte Warte,
Dieser Einöde große Standarte,
Den König der Berge seh' ich ragen,
Ihn will ich um meinen König fragen.
O seliger Berg, lustthauender,
Himmelgleich anzuschauender,
Einsiedlerhort, o Beschützer,
Gruß dir, du Weltbaustützer!

Ich grüße dich, ununterjochter,
Ich dir nahend, die Königstochter,
Die Königsbraut, die Königin,
Wisse, daß ich die Damajanti bin!
Mein Vater ist der Fürst der Widarben,
Unter dem nicht die Völker darben,
Lima, Herrscher auf weiten Rasten,
Beschirmer aller vier Kasten,
Der hochwagenfahrende,
Feindschlagende, Reichbewahrende;
Dessen Tochter, dir nah' ich, o Bergeshaupt,
Welcher ihr Gatte war geraubt,
Nal Punjasloka, Wirasenas Sohn,
Der vom Vater empfing den Nischaderthron,
Der fromme Wedakundige,
Reinhandelnde, redemundige,
Der Opfrer, der Geber, der Walter,
Der Verfechter, der Erhalter:
Von dem getrennt, vom Glück geschieden,
Den Gatten suchend ohne Frieden,
Komm ich zu dir in die Einsamkeit —
O umschauender weit und breit
Mit deiner Gipfel Tausenden,
Hast du den hierum hausenden
Irgend, o höchster der Erdenvesten,
Nala gesehn, der Männer besten?
Den Elephantengewaltigen,
Weitarmigen, heldengestaltigen!
Mich klagen hörend, ununterjochter,
Was tröstest du mich nicht wie deine Tochter
Mit einem Worte väterlich:
Wo ist mein Gatte, mein Nala, sprich!
Mein Gatte, mein Held, mein Getreuer,
Mir über das Leben theuer,
Der nie den Schwur mir gebrochen,
Dem ewig mein Herz muß pochen,
Mein Herr, mein König, mein Gemahl,
In diesem Wald erschein, o Nal!
Wenn hör' ich des Nischaderfürsten,
Wonach meine Ohren dürsten,
Die tief gezogene, weiche,
Rollendem Donner gleiche,
Die meinem Herzen bekannte,
Stimme so „Damajante!"
Als sie so mit dem Berg gesprochen,

Die Königstochter, von Schmerz zerbrochen,
Durch Wälder sich fortbewegend,
Gieng weiter in nördliche Gegend.
Da, nach drei Tag- und Nächten, schaute
Die Wirasenasohnestraute
Einen Hain ohne gleichen,
Von paradiesischen Eichen,
Den Blütengeheg' umgränzte,
Und göttliches Licht beglänzte;
Wo die friedebelohnten
Büßungsübenden wohnten,
Die frommen, sinnegezügelten,
Von Himmelschaulust beflügelten,
Gemäßigten mäßiger Nahrung
Begabten mit Offenbarung,
Die alle Begierden meidenden,
Sich von sich selber scheidenden,
Von Luft und Thau sich weidenden,
In Baumrinden sich kleidenden.
Doch die mit reizenden Augenbraunen,
Damajanti, gewahrt mit Staunen
In der Wüste den Himmelsgarten,
Geschmückt mit Blumen- und Pflanzenarten,
Mit Blüt' und Frucht an Laub und Aesten,
Bevölkert von der Thierwelt Gästen:
Antelopen, Gasellen,
Wandelnd am Rand der Quellen,
Affen auf Zweigen sich schaukelnd
Und Papageien gaukelnd:
Dazwischen, die das alles pflegten,
Sich die Einsiedler still bewegten.
Aufathmete, die Brust erquickend,
Die Königstochter dies erblickend.
Die schöngewimperte, schöngehaarte,
Die schöngehüftete, gliederzarte,
Der stralende Frauenedelstein
Gieng in den Kreis der Einsiedler ein.

Damajanti klagt den Einsiedlern ihr Leid und diese verkünden ihr, daß sie ihren Gemahl finden und zu neuem Glück wieder mit ihm werde vereinigt werden, wenn sie in Treue und Geduld ausharre. Darauf verschwindet der heilige Hain und Damajanti wandert weiter.)

Damajanti die herzbetrübte
Gattensuchende schmerzgeübte,
Fand irrend in des Waldes Schooß

Den Baum mit Namen Kummerlos;
Kummerlos, so den Menschen bekannt,
Doch in Göttersprach' Asoka genannt.
Dem walddurchblühenden Asoka
Nahte die Gattin des Punjasloka,
Dem blütengesproßbekrönten,
Waldvogelgesangdurchtönten;
Mit dem herrlichen Kummerlosen
Fieng die bekümmerte an zu kosen:
„Beglückter Baum in Waldesmitte,
Der du ragest nach Königssitte,
Von vielen Kronen behangen,
Von keinem Kummer umfangen!
Mir fiel ein schweres Kummerloos;
O Kummerlos! mach mich kummerlos.
Hast du, o blühender Asoka,
Hier nicht gesehen den Punjasloka,
Den Damajantigatten, Nal,
Den Nischaderfürsten, meinen Gemahl?
Mit halbem Gewand umfangen,
Das er von mir empfangen;
Ob, wenn den Blick er senket
Auf das Gewand, er denket
An die, die's ihm geschenket,
Asoka! sage mir dieses blos,
Damit ich gehe kummerlos.
So schade niemals dir ein Böser,
O kummerloser, Kummererlöser!"
So die Gattin des Punjasloka,
Im Kreis umwandelnd den Asoka,
Von dem ein Gesproß sie pflückte,
Und sich die Locken schmückte.
Dann gab sie ihm den Abschiedsgruß:
„Gram, Kummer, Sorge, Noth, Verdruß,
Trag ich in meinen Sinnen,
Wie im Haare dein Laub, von hinnen;
Du aber bleibst hier kummerfrei!
Wenn nun mein König kommt herbei,
Asoka! sollst du ihm sagen:
Der Gram ward hier hinweggetragen;
Damit mein König in deinem Schooß
Kummerlos ruh', o Kummerlos!"
So zum Asokabaum gesprochen,
Die Königin gieng mit Herzenspochen,
Das holde Frauenbildniß,

Hinweg in ödere Wildniß.
Da sah sie Bäume mannigfalt,
Berge und Felsen vielgestalt,
Ströme und Weiher aller Art,
Und Waldgeschöpfe vielgeschaart
Streichend über die Hügel
Kreischendes Waldgeflügel,
Um der Bäche Gesprudel
Weidende Wildesrudel,
Waldeber, Ure, Schakal' auch und Füchse,
Wildesel, Büffel, Panther auch und Lüchse.
Darauf nach langdurchmessenem Wege
Erblickt' im freieren Waldgehege
Die wandelnde schöne wohlgethane
Eine ziehende Karawane,
Eine große, getösumschwirrte,
Elephant-Roß-Wagen-geschirrte.
Die zog an einem Fluß entlang
Von klar anmutigem Wogengang,
Einem weithin ergoßnen,
Von blühendem Schilf umschloßnen,
Umtönten von Schwänen, Reihern,
Störchen und Fischergeiern,
Wimmelnden vom Gemische
Der Schildkröten, Schlangen und Fische.

Damajanti, die lange Zeit
Allein in ihres Grams Geleit
Durch die Wälder gezogen war,
Zog nun mit einer ganzen Schaar,
Und war wie sonst im Haine
Mit ihrem Gram alleine.
Ueber Thäler und Berge fort
Wälzte brausend von Ort zu Ort
Sich das wandernde Menschenmeer;
Da erblickt das Handelsheer
Abends in einem Waldbereich
Einen geschirmten friedlichen Teich,
Einen lieblichen, luftigen,
Kühlschattigen, blumenduftigen,
Bewohnten von Wasserlilien
Und Seerosen-Familien,
Von Waldgeflügel besuchten,
Umgebnen von weichen Buchten,
An Feuerholz und Futter reich.

Den hell-kalt-süßwassrigen Teich
Erblickten die reisematten,
Und sehnten sich in die Schatten.
Mit des Führers Genehmigung
Gieng da zur Waldrast alt und jung.
Die müden Thier', entschirrt, entfrachtet,
Gesiedelt ward und übernachtet.
Aber in stummer Mitternacht,
Als keiner der Müden mehr gewacht,
Rannte vom Berg mit Schnaufen
Ein Waldelephanten-Haufen,
Um den Durst in dem Strom zu letzen,
Den sie mit träufelndem Brunstschaum netzen.
Als nun die wilden wutentbrannten
Witterten ihre zahmen Verwandten,
Die Karawanen-Elephanten,
Stürzten, diesen das Leben zu rauben,
Jene heran mit Schäumen und Schnauben.
Kein Einhalt war dem Ungestüme
Der wildandringenden Ungethüme;
Wie losgerissen vom Bergeswipfel
Aufs Thal einstürzende Felsengipfel,
Wälder-zerbrechend rannten
Also die Elephanten,
Und dort das schlafende Menschenheer
Zertreten sie ohne Gegenwehr.
Da, aufgeschüttert, mit Schrecken wach,
Floh, wer entfloh, mit Weh und Ach;
Durcheinander Herr und Gesind,
Greis, Mann und Kind,
Von Nacht, von Furcht und vom Schlafe blind,
Mit furchtbarem Angstgeschreie,
Ins Dichte oder ins Freie,
Liefen sie, stürzten und rannten
Vor den schnaubenden Elephanten:
Von den Rüsseln diese zerbrochen,
Von den Zähnen jene durchstochen,
Von den Füßen andre zerstampft,
Von deren Blute der Boden dampft;
Ein sich in eigener Menge
Erstickendes Fluchtgedränge,
Ein halbreitend-halbgehender Troß,
Fußgänger zwischen Kameel und Roß,
Einander selbst ins Verderben zerrend,
Sich die Wege der Rettung sperrend.

Welche auf Bäume kletternd,
Welche in Klüfte schmetternd,
Welche an Stämme prallend,
Welche ins Wasser fallend;
Also von den geschickgesandten
Ward, von den wüthenden Elephanten,
Auf vielerlei Art in einer Stunde
Vernichtet und gerichtet zu Grunde
Die ganze reiche Handelsrunde.

Von den epischen Gedichten der späteren Zeit ist besonders reich an Naturschilderungen das Epos: Der Tod des Sisupala von Maghas. (Kosmos S. 117). Entschieden nimmt hier die Natur das wesentliche Interesse des Dichters in Anspruch. Er wird nicht müde, in den verschiedensten Bildern und Wendungen die Wunder der Natur bis ins Einzelne hin zu verfolgen. Eben so üppig wie die Natur sind die Spiele der Liebe, welche der Dichter in der Schilderung des Abends, des Morgens, des Waldes einflechtet. Er kennt kein Maaß in der Beschreibung der verschiedenen Begegnungen der „vollbusigen, hüfteschweren" Mädchen und Frauen mit den liebeglühenden Männern. Ich gebe als Probe (nach der Uebersetzung von Schütz) den Anfang des vierten Gesanges, welcher die Schilderung des Berges Raivataka enthält:

Er erblickte den Berg Raivataka mit seinen von Saphiren durchzogenen vielfarbigen Felsen, als wäre es der Dampf von dem Hauche der Schlangen, der emporstieg, nachdem sie mit dem Edelsteinglanze die Erde durchschnitten. — Mit der Menge der Wolken, die über den mächtigen Felsen sich ringsum erheben, als wollten sie dem Tagesherrn von Neuem den Weg versperren, gleicht er dem Vindhya. — Er wird umgeben von dem Schimmer der goldenen Bergrücken und der eine Fülle jungen Glanzes in sich tragenden Edelsteine; schön durch die Bläue der Steine ist er mit Schlingpflanzen bedeckt, die von den Bienen umschwärmt werden. — Mit tausend Häuptern berührt er den Aether, mit tausend Füßen die Erde, die Stellen der Augen vertreten Sonne und Mond: so steht er fürwahr da wie Hiranyagarbha.*) — Den nach dem Gekose mit den eigenen Gattinnen lüsternen Vögeln, die vor Wonne beben und matt sind, gewährt er Schatten mit den Lotus-Sonnenschirmen, deren Blätter sich völlig entfaltet. — Er trägt Bäume,

*) Wörtlich: Goldembryo, Ausdruck für Brahma.

auf deren Stämmen glänzende Pfauen sitzen, deren Körper von Schlangenfürsten umwunden sind, deren unzählige Lianen sich wie Vorderarme tanzend bewegen, als wären sie eine unendliche Menge von Rudras. — Auf ihm sind klare, mit Wasserkräutern bedeckte Gewässer, glänzend von Sandbänken, die mit jungem Ulapagrase geschmückt sind, gelb von Lodhrastaube, auf welche Ohrringe von blauen Lotusblumen herabhingen. — Hier gerathen die umherschwärmenden Bienen in die Gewalt der Nymphäen, durch die Reihen der Bäume entfernt er die Hitze, auf ihm wohnen die schön gelockten Geliebten der Suras ohne Angst vor den Rakshas. *) — Von ihm, wie von einem reichen Kaufmanne, erhielt die Welt beständig eine unendliche Menge herrlicher, strahlender Edelsteine, die unaufhörlich auf den ausgedehnten, zahlreichen Hochebenen sich finden. — Wer in der Welt erstaunt nicht, wenn er den Fürsten der Berge sieht, der die weit hingestreckten Weltgegenden und den Aether beschattet, der dasteht mit emporragenden mächtigen Felszacken, nachdem er die hohe Erde bestiegen, auf dessen Spitze die Sichel des Mondes zittert.

Neunter Brief.

Fortsetzung.

Eine sehr ähnliche Situation, als die der Damajanti, welche den Nalas im Walde sucht, wird in einem Drama von Kalidasa, Urwasi betitelt, dramatisch behandelt. Die Nymphe Urwasi ist die Geliebte des Königs Pururawas. Sie wird, als sie den Kumarahain betritt, welcher nach einem Götterausspruch jedem weiblichen Wesen verschlossen sein soll, in eine Winde verwandelt. Der König, von Schmerz und Liebe verwirrt, durchsucht nun den Hain, bis er den „Einigungsstein" findet und durch die Umarmung der Winde der Urwasi ihre Gestalt wiedergiebt. Das Leiden des Königs, von der Geliebten getrennt zu sein, wird noch vermehrt,

Da eben das Erscheinen frischer Wolken
Sonnenlose kühle Tage bringt.

*) Suras sind gute, Rakshas böse Dämonen.

Der König wendet ſich zuerſt an die Wolken.

Wolke, ſo höre, ich will's, hemme den Zorn und ſtill'
Ewiger Regengüſſe himmelverhüllende Füll'!
Hab' ich die Erde durchirrend erſt die Geliebte erblickt,
Dann, dann will ich erdulden, was du mir immer geſchickt.

(Nachdenkend.) Ich thue Unrecht, gleichgültig zuzuſehen, wie die Leiden meines Herzens vermehrt werden. Wenn die Weiſen ſagen: „Der König macht die Zeit," ſo ſollte ich dieſe Regenzeit nicht zurückweiſen können?

Bei dufttrunkener Honigbereiter Sang,
Begleitet von Kukuks ſchallendem Flötenklang,
Der Zweige Fülle von heftigen Windſtößen erregt,
Tanzend in zierlichen Weiſen der Himmelsbaum ſich bewegt.

Oder ich will ſie nicht zurückweiſen, beeifert ſich doch die Regenzeit mit allen ihren Zeichen, dem Großkönige Dienſte zu thun.

Iſt die blitzdurchzuckte Wolke doch mein golddurchwirktes Thronbach,
Und das Nikulabaumgezweige regt ſich, Kühlung mir zu fächeln,
Bardengleich mich preiſen Pfauen, heller bei der Hitze Weichen,
Unterthane Berge bringen als Tribut mir Regenſchauer.

Aber wenn auch — wozu mit meinem Hofſtaate prahlen? Ich will in dieſem Walde meine verlorene Geliebte ſuchen!

Ruft mir doch dies Kandelbäumchen
Mit den rothen thaubeperlten Blumen
Ins Gedächtniß der Geliebten
Zornerglühte thränenfeuchte Augen.

Woher aber in dieſem Walde Kunde von der Geliebten erhalten? Dort auf dem Felſen der Bergſpitze

Beſchauet die Wolken ein Pfau,
Deſſen Gefieder im Winde tanzt,
Wie er den ſangesſchwangeren Hals
Weit in die Lüfte hinausſtreckt!

Den will ich doch fragen!

Herrſcher du der blaugekehlten Pfauen,
Sollteſt du, hier ſchwärmend in dem Walde,
Je mein liebes Weibchen ſchauen,
O, verkünd' es mir, ich flehe, balde, balde!
Höre zu, ich will ſie dir jetzt nennen:
Ihr Geſicht iſt wie des Mondes Angeſicht,

Und ihr Gang wie Hanſagang ſo ſchlicht,
Daran kannſt du meine Liebe kennen!

(Unter Geſang ſich ſetzend, die Hände faltend.)

Blaukehliger, haſt mein Sehnen,
Haſt mein Weibchen in dieſem Wald,
Du, o Weißaug' mein Großauge,
Das ſehenswerthe, nicht erblickt?

(Hinſehend.) Wie? ohne mir eine Antwort zu geben, beginnt er zu tanzen? Was mag die Veranlaſſung zu ſeiner Freude ſein? O, ich vermuthe es:

Sein gleich der Wolke leuchtender, von lindem Wind bewegter Schweif
Ward ja durch das Entweichen der Geliebten nebenbuhlerfrei:
Denn wo die Lieblichlockige ihr blüthdurchwebtes Haargeflecht
Vor Luſt gelöſet wallen läßt, da reizen Pfauenfedern ſchlecht!

— Ebenſo befragt der König eine Kokilahenne, „deren Leidenſchaft bei dem Aufhören der Hitze heftiger glüht.“ Auch ſie giebt keine Antwort. Dann den Vogel Hanſa, den König der Waſſervögel. —

Warum, Hanſa, verhehlſt du's mir? —
Hätteſt du nicht an des See's Geſtade
Meine Geliebte mit den gebogenen Brauen geſehn,
Sage, du Dieb, wie konnteſt du grade wie jene
Mit ſo lieblich tändelndem Gange denn gehn?
Die Art deines Ganges verräth es mir! —

(Unter Geſang nähergehend, die Hände faltend.)

Vögelchen, gieb das Liebchen mir,
Haſt ihr ja doch den Gang geraubt,
Iſt erſt das eine Stück erkannt,
So gieb auch, was dazu gehört!
Du haſt ſie geſehen, die Hüftenſchwere,
Nur ſie den ſpielenden Gang dich lehrte! —
Iſt erſt das eine Stück erkannt,
So gieb auch, was dazu gehört, —
Nur ſie den ſpielenden Gang dich lehrte!

— Auch die Biene, der Elephant läßt den König ohne Auskunft. Den letzteren verläßt der König mit den Worten: —

Ich bin Herr der Erdbeherrſcher, du biſt Elephantenherr,
Sowie deine Milde gleichet meine einem ſteten Strom;
Urwaſi iſt liebſtes Weib mir, jene von der Heerde dir,
So iſt Alles uns gemeinſam — ſei es nie der Trennung Weh!

— Weiter erblickt der König „den reizenden Surabhikandharaberg, den Geliebten der Nymphen.“ —

Vielleicht finde ich die Geliebte auf seinem Abhange. (Geht weiter.) Welche Finsterniß! Wohl, so werde ich bei dem Leuchten der Blitze sehen — aber nein, der feindliche Wechsel meines Schicksals fügte es so, daß auch die Wolke blitzleer geworden ist. Dennoch kehre ich nicht zurück, ohne seine Felsenklüfte durchsucht zu haben.

Die Erde durchwühlend mit spitziger Klau',
Den Lauf in das Dickicht lenkend,
Ermüdet trabt der Eber, schau!
Ins eigne Thun sich versenkend.

Sahst du im Thale mein Weibchen, das schlanke, nicht,
Sage, breitrückiger Berg, die Entzückende,
Ob du im Walde erblicktest die Huldgestalt,
Die wie das Weib des Ananga so schön von Leib?

Wie, er schweigt? Ich fürchte, wegen der Entfernung hört er mich nicht; wohl, so gehe ich näher und frage nochmals.

Berg mit kristallenflächlauterem Wasserfall,
Du mit Gesängen der Genien entzückender,
Du deinen Gipfel mit Blumen buntschmückender
Träger der Erde, o zeig die Geliebte mir!

(Die Hände faltend, näher gehend.)

Hast du, o Herr der Erdträger,
Mein Weibchen, das von mir getrennt,
Das reizende im reizenden Wald,
Das wunderschöne, nicht gesehn?

(Er hört das Echo, freudig hinhorchend.) Wie, „gesehn“ sagt er? — o so will ich suchen! (Umherschauend.) Ach, es war nur der aus den Schluchten des Berges kommende Widerhall meiner Worte! (Er fällt in Ohnmacht, und erhebt sich wieder.) Weh, ich bin so ermüdet, hier an dem Rande des Bergstroms will ich mich erholen bei dem Wellenwehre. (Unter Gesang näher gehend.) Woher das Entzücken, indem ich diesen Strom mit dem frischen noch trüben Wasser betrachte? Freilich,

Seine Wellen sind die Brauen, scheuer Vögel Schaar der Gürtel,
Und der Schaum, der hochgeworfne, ist das flatternde Gewand,
Grade so, wie die Geliebte, rauscht er krumm und strauchelnd fort,
Ja, sie ist in ihrem Zorne ganz gewiß zum Fluß geworden!

Wohl, ich verſuche ſie zu beſänftigen.

Laß doch dein Grollen, du Flüßchen, warum
Auch die bekümmerten Vögel verſcheuchen,
Warum denn mir zum Meere entweichen,
Rauſchend wie ſchwärmender Bienen Geſumm?

Schau, wie der Oceansherr die von Winden geſchaukelten Wellen als
Arme im heiteren Tänzchen umſchlingt um den Wolkenhals.
Hanſa, Rathanga und Muſchel, die dienen zum goldenen Handgeſchmeid',
Dunkler von Meeresgethieren durchwimmelter Lotus zum Panzerkleid,
So, nach dem Takte, geſchlagen vom Fluthenerbrauſen, den Himmelsraum
Füllt er, bis endlich ihn bändigt der gegenankämpfende Regenſchaum.

— Endlich bemerkt der König einen glänzenden Edelſtein; er nimmt ihn auf. In dem Gedanken aber, daß er ſeine Geliebte mit dieſem Steine ſchmücken könnte, die ihm nun entriſſen, wirft er ihn wieder von ſich. Da ertönt ihm der Zuruf: —

Dieſer Stein, aus der Gauri Fußfarbe
Entſtanden, iſt ein Einigungsſtein,
Läßt den die Geliebte bald erlangen,
Der ihn ſorgſam bei ſich trägt.

— Der König ergreift den Stein wieder und will ihn zu ſeinem Kronenſtein machen, wenn er durch ihn ſeine Geliebte wieder finden ſollte. Sogleich erfaßt ihn ein freudiges Entzücken in dem Anblick einer blüthenloſen Winde. —

Ja, mit Grund freut ſich mein Herz,
Es gleicht ja der Thau auf den Sproſſen der zarten
Den Thränen herab auf die Lippen geweint,
Und wie ſie beim Schwinden der Zeit ihres Schmuckes
Der Blüthen ſo gänzlich verlaſſen erſcheint,
Nicht ferner von koſenden Bienen umſummet, —
So ſcheint ſie in tiefes Sinnen verſtummet,
Und gleicht meiner Holden, die, als ich zu Füßen
Gefallen ihr flehte, mich zürnend verließ.

Ja, es zieht mich, dieſe Winde zu umarmen, die meiner Geliebten ſo gleicht.

Siehe, mein Herz iſt gebrochen, o Winde,
Hat das Geſchick es doch alſo gewollt,

Daß ich anstatt der Geliebten dich finde,
Sei denn auch du wie das Liebchen mir hold!
(Er geht unter Gesang näher und umarmt die Winde, die sich plötzlich in Urwasi verwandelt.)

(Mit geschlossenen Augen, im Gefühl der Berührung.) O Wonne, als ob ich Urwasi in meinen Armen hielte, durchrieselt mich ein seliges Entzücken; doch ich darf noch nicht hoffen. Denn,

Was mir zuerst scheint die Geliebte selbst zu sein,
Wird Augenblicks wieder ein andres Wesen mir:
Drum nicht so bald will ich zerstören diesen Traum,
Der im Gefühl meine Geliebte mir bescheert.

(Allmälig die Augen öffnend.) Wie, in Wahrheit meine Urwasi?

Auch in dem Drama Sakuntala, ebenfalls von Kalidasa, wird besonders in dem ersten Acte der vertrauliche Umgang des Menschen mit der Natur in der reizendsten Form geschildert. Der Stoff zur Sakuntala ist aus einer Episode des Mahabharata entnommen. B. Hirzel hat in seiner Uebersetzung des Dramas Sakuntala auch jene Episode übersetzt, und zwar in dem Versmaße des Originals. Ich theile Ihnen zunächst aus dieser Episode die Stelle mit, in welcher der König Duschmanta auf einem Jagdzuge den heiligen Hain erblickt, in welchem er zuerst der Sakuntala, der Pflegetochter des dort lebenden Weisen, begegnet.

Wie Tausende von Wild also der Fürst sammt seinem Heereszug
Erlegt, so zog er voll Jagdlust nunmehr in einen andern Wald.
Der allgewalt'ge Held wurde doch von Hunger und Durst geplagt,
Als am Ende des Waldes jetzt er eine gar mächt'ge Wüste fand.
Diese durchzog der Fürst; hierauf kam er zu einem andern Hain,
Der, Frommen dienend zum Wohnsitz, hohe Freude im Herzen schuf,
Und dem Auge gar sehr lieb war, von erfrischender Luft durchweht,
An Blumenbäumen dicht, mächtig, reich der Boden an Rasenschmuck,
Melodischer Gesang rings von luftdurchziehendem Vögelchor.
Hier schallt des Kokila Stimme, Heimchen zirpen in Menge dort,
Und Schatten bieten uralte, mächtige Bäume freundlich dar,
Während die Bienchen rings schwirren in dem Haine mit höchstem Reiz.
Blüthenlos war da nicht Ein Baum, noch fruchtlos, dornig kein Gesträuch;
Nicht fand sich ohne sechsfüß'ge Bienchen Ein Baum in jenem Wald.
Diese reizende Hainstätte betrat jetzo der mächt'ge Held,
Die vom Vögelgesang hallte, die mit Blumen so reich geschmückt,
Wo frischen Schatten darboten Bäume mit Blüthen jeder Art.
Das von dem Winde durchwogte, blumengezierte Haingebüsch

Streute in Einem fort seinen Blüthenregen in buntem Schmuck.
Hier glänzten, himmelanstrebend, süß von Vögelgesang erfüllt,
Mächtige Bäume voll Blüthen in buntfarbigem Festgewand,
In deren Zweigen, die niedwärts hängen unter der Blumenlast,
Bienchen süß sumsend umherschwirr'n, Honig zu nippen lusterfüllt.
Auf viele Plätzchen dort schauend, die in Büscheln von Blumen schmuck,
Freute sich jetzo herzinnig der weitstrahlende hohe Held.
Es erglänzte der Hain, gleich wie Indra's himmlische Fahn' erglänzt,
Als sich die Bäume umschlangen, einer des andern Blüthenzweig.
Reine Gruppen von Gandharwern und Apsaras erfüllten dort
Den Hain, welcher der Wohnsitz war trunkner Affen und Kinnarer.*)
Lieblich kühlend und wohl duftend, Blüthenstaub führend wogt im Hain
Der Wind umher; wie zum Tanze eilt er unter die Bäume hin.
Wie nun der König dort eintrat in den Nandana-gleichen Hain,**)
Vergaß er Hunger, Durst sogleich; innige Freude fühlt er nur.

Das Epos erzählt weiter, wie Duschmanta den heiligen Büßer Kanwa aufsucht, wie er in dessen Abwesenheit von der Sakuntala ehrfurchtsvoll empfangen, und sogleich von Bewunderung ihres Liebreizes hingerissen wird. Diese Scene führt nun Kalidasa in dem ersten Acte seines Dramas weiter aus. Der König erscheint mit seinem Wagenlenker, Pfeil und Bogen in der Hand, eine Hindin verfolgend. Als er eben im Begriff ist, einen Pfeil auf die Hindin abzuschießen, treten ihm zwei Einsiedler entgegen und verkündigen ihm, daß die Hindin zum heiligen Haine gehöre, welcher die Einsiedelei ihres Meisters Kanwa umschließe. Der König legt sogleich den Pfeil in den Köcher. Von den Einsiedlern aufgefordert, nähert er sich dem heiligen Haine, um dem Büßer Kanwa seine Ehrfurcht zu beweisen.

Kön. (umherschauend.) Auch ohne daß man es sagte, zeigt sich in diesem Haine der Andacht Fülle!

Wagenlenker. Wie so das?

Kön. Siehst du denn nicht

Aus dem Schnabel der nackten Papageienbrut
Fiel vom Gebüsch Reis herab;
Und hier zeigt sich Gestein, vom Reiben mit der Frucht
Der Ingudi lieblich roth;

---

*) Eine Art musikalischer Genien von menschlicher Gestalt, aber mit dem Kopfe eines Rosses.

**) Nandana, Indra's Himmelsgarten.

Weil ihr Nahen gesichert, wandelt da getrost
Die Hindin, und horcht der Stimm';
Und die Pfade der Bäche zeichnet das Gezweig
Der Walkala*) schwimmend dort!

O sieh doch

Der Bäume Wurzeln hier im heil'gen Teiche
Sich baden, den die Lüfte sanft nur kräuseln;
Verdunkelt ist der reine Glanz des Laubes
Vom Opferdampf, der dort empor sich wirbelt;
Und vorn am Garten sieh, wie auf dem Boden,
Wo rings zerstreuet heil'ge Kräuter liegen,
Die Hindinjungen, ohne Furcht zu kennen,
Gar langsam, langsam hin und her lustwandeln.

Wagenl. Alles trifft zu!

Kön. (etwas vorwärts gefahren.) Wagenlenker, daß diese fromme Stätte nicht entweiht werde, halt an den Wagen; ich steige hinunter.

Wagenl. Die Zügel sind angezogen, möge der Fürst absteigen.

Kön. (absteigend und umherblickend.) Wagenlenker, in bescheidnem Aufzuge will ich diesen Hain der Andacht betreten; nimm also den Schmuck und den Bogen da. — Und bis ich vom Besuche dieser Einsiedelei zurückgekehrt bin, mögen die Pferde gebadet und besorgt werden.

Wagenl. Wie du es befiehlst. (tritt ab.)

Kön. (geht umher und sieht sich um.) So will ich denn in diese Einsiedelei hineintreten. (Während er eintritt, wird ihm ein Zeichen.) Ach! heilig ist diese Einsiedeleistätte! es zuckt mir im Arm. Ob uns wohl hier etwas zu Theil werden mag? Nun, überall sind ja die Pforten der Zukunft.

(Stimme hinter der Scene.) Kommt, kommt, liebe Gespielinnen!

Kön. (hinschauend.) Ah! rechts von jener Laube läßt ein Gekose sich vernehmen! Nun, ich will doch hin. (hingehend und beobachtend.) Es sind Einsiedlerjungfrauen, die aus verschiedenartigen, ihren Kräften angemessenen Krügen den zarten Pflanzen Wasser zu geben beschäftigt sind. (sehnsuchtsvoll hinblickend.) O, wie süß ist ihr Anblick!

---

*) Ein heiliger Baum, aus dessen Rinde die Einsiedler ihr Gewand verfertigen.

Wenn Einsiedlermädchen an Reizen so reich,
Die bei Hofe so selten sich finden,
So mögen die Blumen des Gartens mir gleich
Vor den Blumen des Haines verschwinden.

So will ich denn hier aus dem Schatten sie betrachten.

(Sakuntala tritt auf nebst ihren beiden Freundinnen, mit der oben erwähnten Arbeit beschäftigt.)

Anusuja. Liebe Sakuntala, ich sehe, daß die Einsiedeleibäume von Vater Kanwa dir theurer sind, als du dir selbst. Sicherlich, dir kommt es zu, die Rinnen da mit Wasser zu füllen, die du ja auch die Zartheit einer Nawamalika-Blume hast.

Sakuntala. Liebe Anusuja, nicht blos nach Vaters Geheiß; ich selbst fühle zu ihnen die Liebe einer Schwester. (besprengt die Bäume.)

Anusuja. Meine liebe Sakuntala, diese Bäume der Einsiedelei, welche zur Sommerzeit Blüthen tragen, haben schon hinlänglich Wasser; so laß uns denn auch jene begießen, deren Blüthezeit bereits vorbei ist. Je uneigennütziger, desto schöner unsere Dienste.

Sakunt. O traute Freundin, gar liebwerth ist dein Rath. (besprengt auch die übrigen Bäume.)

Kön. Wie, dieses ist Sakuntala, Kanwa's Tochter? Wie verkehrt doch Kanwa handelt, daß er diese ein Kleid aus Walkala-Rinde tragen läßt!

Wer solchen Reiz, welcher das Herz so kunstlos rührt,
Von strenger Buß' immer gedrückt erblicken will,
Der glaubt fürwahr, daß mit dem scharfen Lotosblatt
Selbst Sami-Holz gleich so entzwei er spalten mag! —

Nun, so will ich sie denn jetzt aus diesem Gebüsch hervor so betrachten, daß sie ungestört bleiben kann. (verbirgt sich.)

Sakunt. Meine traute Anusuja, die Rinde da ist mir von Priamwada so enge zugeschnürt worden, daß sie mich drückt; lös' mir sie doch auf. (Anusuja löst sie.)

Priamwada. (lächelnd.) Nimm dafür den Beginn deines jungfräulichen Alters, welcher dieses Schwellen des Busens bewirkt!

Kön. Wie wahr hat sie gesprochen! denn wenn auch

Der Mantel aus Walkala-Fasern gewoben
Herab von den Schultern den Busen bedeckt,
Wird nicht noch die Frische der Jugend gehoben,
Wie Blumen, von gelblichen Blättern versteckt?

Oder erhöht nicht die Walkala gerne den Jugendschmuck unvergleichlicher Schönheit? Wahrhaftig,

Der Lotos ist lieblich, im Moos auch verborgen;
Die Flecken des Mondes erhöhen das Licht;
In Walkala schaffet die Zarte mir Sorgen —
Die Schönen, o was denn verschönert sie nicht?
An ihr, mit den Augen der Hindin, erscheinet
Die Härte der Rinde so schön; sie entzieht
Dem Glanze ja nichts, wie der Lotos, vereinet
Mit roherem Netze, sich öffnend erblüht.

Sakunt. (hinschauend.) O, meine Freundinnen, wie doch dieser Amra-Baum gleich wie mit Fingern winket, dessen Knospen in den Lüften spielen! Ich muß doch mit ihm mich vereinen. (tritt hinzu.)

Priamwada. Liebe Sakuntala, bleibe doch eine Weile unter diesem Baume.

Sakunt. Und warum das?

Priamw. Es erglänzt dieser Amra-Baum in deiner Nähe als wie ein Blumen-Bräutigam!

Sakunt. O, d'rum bist du auch meine Priamwada „die Freundlichsprechende!"

Kön. Priamwada hat nicht Unrecht:

In Knospenglanz der Mund erglühet;
Wie Zweige sind die Arme weich;
Die Glieder Jugend rings umziehet,
An Lieblichkeit der Blume gleich!

Anus. Sieh doch diese Nawamalika, die du Haineslust genannt, wie sie selbst den Amra hier zum Gatten sich erwählt hat.

Sakunt. (hinzutretend und fröhlich sie betrachtend.) Meine traute Anusuja, welch' eine liebliche Zeit, die diesem Baumpärchen sein Entzücken gewährt! Diese Nawamalika in ihrer zarten Blüthenjugend, und jener Amra, so geeignet, durch reiche Früchte zu vergelten!

Priamw. (lächelnd.) Anusuja, weißt du, warum Sakuntala immer nur ihre Haineslust betrachtet?

Anus. Ich weiß es nicht; sag' es mir doch.

Priamw. „Wie die Haineslust
Den ähnlichen Gatten sich wählt,

Sehnt auch meine Brust
Dem Passenden bald sich vermählt!"

Sakunt. (lächelnd.) Was für Possen dir in den Sinn kommen! (begießt mit dem Kruge.)

Anus. Liebe Sakuntala, sieh doch diese Madhawi-Pflanze, die doch gemeinsam mit dir von Vater Kanwa ist auferzogen worden; du hast ihrer vergessen.

Sakunt. O, ich werde eher meiner selbst vergessen! (tritt zu der Pflanze hin und betrachtet sie fröhlich.) Wunder, Wunder! o Freundlichsprechende, ich habe etwas Freundliches mit dir zu sprechen.

Priamw. Was mir so Freundliches, du Liebe?

Sakunt. Wahrhaftig, diese Madhawi-Pflanze ist von der Wurzel an voller Blumen, obschon ihre Zeit vorüber ist!

Beide. (schnell hinzutretend.) O Freundin, ist's wahr, ist's wahr?

Sakunt. Wahr? seht ihr es denn nicht?

Priamw. (fröhlich.) Du Liebe, daraus verkünde ich dir etwas Freundliches: „Jetzt wirst du bald deine Hand einem Gatten reichen."

Sakunt. (unwillig.) O was für Possen von dir! Von nun an will ich kein Wort mehr von dir hören.

Priamw. Sicherlich, meine Freundin, ich scherze nicht. Aus Vater Kanwa's Munde habe ich es gehört, dieses sei dir das Vorzeichen eines Glückes.

Anus. Liebe Priamwada, darum also besprengt Sakuntala die Madhawi-Pflanze mit solcher Liebe!

Sakunt. Sie ist ja meine Schwester; wie sollte ich ihr denn nicht zu trinken geben? (besprengt sie aus dem Kruge.)

Kön. Wie, sollte sie denn wirklich von einem Vater herstammen, dessen Familie mit meiner Kaste unvereinbar wäre? — Wahrhaftig, ist da noch zu zweifeln?

Gewiß, sie paßt zur Kschetria-Braut;*)
Mein Herz ersehnt sie zu sehr:
Schwebt Zweifel vor, der Gute nur schaut —
Und im Schauen liegt ihm Gewähr!

Zuverlässig also, ich werde sie erlangen.

*) Die Kschetrias sind die Kaste der Krieger, aus welcher die Könige.

Sakunt. (unruhig.) Ach, da fliegt eine Biene aus dieser Nawamalika hervor und strebt mir immer auf das Gesicht zu! (verscheucht die Biene.)

Kön. (vergnügt zusehend.) O wie reizend sie ist!

Wohin, wohin immer das Bienchen sich bewegt,
Von da, von da fliehet die Lieblichäugige weg:
Sie lernt, indem jetzt sie die Brauen blos aus Furcht
Zusammen zieht, fern auch von Angst das Augenspiel!

(unwillig.) O die du die Augen mit zitternden Winkeln
Ihr streifest so lose,
In's Ohr ihr zu flüstern ein Liebesgeheimniß
In süßem Gekose;
Und während da jene versucht, mit dem Händchen
Dir immer zu wehren,
O die du ja dennoch die Lippen ihr trinkest,
Das höchste Begehren!
Ach, immer im Suchen nach Wahrheit versunken,
Wo fänden wir Ruh?
Du aber, o Honigerzeugerin dorten,
Wie selig bist du!

Sakunt. O Freundinnen, helfet mir doch, ich werde ja von dieser häßlichen Biene da so gequält!

— Diese Gelegenheit ergriff der König, sich der Sakuntala zu zeigen. —

Eine sehr liebliche Elegie führt den Titel: Ghatakarparam, das zerbrochene Gefäß.*) Eine junge Frau hofft bei der eingetretenen Regenzeit mit Sehnsucht auf ihren abwesenden geliebten Gatten, und sendet ihm, nachdem sie zuerst für sich, sodann aber in einer Anrede an eine Freundin und an die sie umgebende Natur geklagt, zärtliche Grüße durch die Wolken zu.

Saget dem Pilger, ihr Wolken, den staubbedecket ihr antrefft,
Denn ihr wandelt ja schnell hin auf der luftigen Bahn:
Heute mußt du verlassen die Schönheit fremder Gefilde,
Hast du vernommen denn nicht, wie die Geliebte dort klagt?
Jetzo ziehen, o Gatte! die fröhlichen Reih'n der Flamingo's
Dorthin, wo sie das Herz, zärtliche Liebe sie ruft,

---

*) S. das alte Indien v. Bohlen. Th. 2. S. 384.

Und der Chatakas*) auch, er folget der rieselnden Quelle,
Du vergissest allein, Wand'rer, dein trauriges Weib.
Sieh', wie das liebliche Gras mit zartem Triebe hervorsproßt,
Und wie ambrosischer Trank jetzo den Chatakas letzt;
Wie das Gejauchze der Pfauen die Wolken freudig begrüßet:
Könntest du heute denn wohl ohne die Gattin dich freun?
Sind auch die Pfauen erfreut, zu hören die Stimme des Donners,
Klagen Verlassene doch heftig den inneren Schmerz;
Denn bei dem Nahen der Wolken, vom grausamen Kama verwundet,
Schwindet ja langsam dahin, Gatte, dein zagendes Weib.
Warum fühlst du denn Mitleid nicht um die ferne Verwaiste,
Deren Gelocke sich rollt über die Wange so bleich?
Hielte deiner gedenk, nicht einzig mich die Erinn'rung,
Längst in den Fluthen des Grams wäre versunken ich wohl.
Haben ja zärtliche Haine die Staude mit Blüthen bekränzet,
Warum bleichet sich mir, daß ich verlassen, die Wang'?
Dort auch strebet hernieder das wirbelnde Wasser der Bäche —
Warum eilest denn du zu der Bekümmerten nicht?
Pfadlos, ach, sind die Wege vom heftigen Gusse der Wolken,
Ohne den Gatten, allein, trifft mich Ananga's Geschoß.
Und mich verwirret auf's Neu' das Getöse der donnernden Wolken;
Treue Gefährtin, ach wann endet die quälende Pein?
Schau, wie ringsum die Wälder von blühenden Katakas**) glänzen,
Unbesiegbar an Duft würzen sie prangend die Flur;
Wenn sie vom murmelnden Hauche des Zephyr leise geschaukelt,
Athmen sie Liebe umher, laden zu Liebe sie ein.
Du auch herrlicher Sala,***) mit jugendlich prunkender Schöne
Hat dich der Schöpfer geschmückt, du bist der Liebe Gezelt;
Du bist die Zierde der Wälder, durch üppig blühende Ranken,
Du in der Jungfrauen Reih'n augenentzückendes Fest.
Und dir beug' ich vor allen das Haupt, o zarter Kadamba,†)
Denn aus dem goldenen Kelch lächelt die Liebe hervor.
Mein wohl spotten, o Baum, mit lachendem Munde die Blumen,
Weil ich niedergebeugt klage den brennenden Schmerz.
Hingesunken vor dir, du stolze Zierde des Haines,
Warum verzehrt mein Herz mehr noch mit Gluthen dein Blick?

---

*) Der Wasservogel Chatakas (eine Art Kukuk) soll nach der Mythe blos in der Regenzeit seine Geliebte, die Quelle, küssen und sich Liebe für das ganze Jahr schlürfen.

**) Katakas ist pandanus odoratissimus.

***) Der Salabaum, auch Duftbaum genannt, ist die pentaptera Arjuna, oder Shorea robusta.

†) Nauclea Cadamba und N. orientalis, ein herrlicher Baum mit goldfarbigen, duftenden Blüthen.

Dir zu Füßen ja möcht' ich willig das Leben verhauchen,
Da ich die Blumen dein, schöner Kadamba, gesehn.
Kaum daß himmlischer Thau die zarte Knospe genetzet,
So entfalten sich rings liebliche Blumen umher.
Honig siehet die Biene gereiht im duftenden Kelche,
Singend eilet sie hin, küsset den Zweig des Jasmin.
Glückliche Zeit, wo Gattinnen treu dem Geliebten gesellt sind!
Donnert im Regenmond Indra's Bogengewölk,
Der Vereinigung Fest mit dem Geliebten begehn dann
Beide Gatten vereint, ziehen die Wolken daher.

Zum Schlusse noch einige Proben aus einem Gedichte, welches sich ausdrücklich die Schilderung der Natur zum Gegenstande nimmt. Dies ist nämlich: Ritusanhara, d.i. die Versammlung der Jahreszeiten, von Kalidasa. Das Gedicht beschreibt den Sommer, die Regenzeit, den Herbst, den Winter, die Thaueszeit und den Frühling. Sogleich die ersten Strophen sprechen von der Liebeslust, welche der Sommer mit seinen glänzenden, warmen Nächten bietet.

Denn wessen Sinne würden nicht gefesselt,
Wenn Sandelduft den schönen Busen kühlt;
Wenn um das Haar ein Blumenkranz gewunden,
Ein goldner Gürtel um die Hüfte spielt?

Nun flugs die Hochgebrüstete gelöset
Die schweren Kleider und den Busenflor,
Umschlingen sich die jugendlichen Glieder
Und zarte Tropfen perlen d'ran hervor.

Erst nach dieser Aufforderung zum Liebesgenuß folgt die Schilderung des Sommers. Auf das Anschaulichste wird die lähmende Dürre, der allgemeine Durst der Natur nach Erquickung gezeichnet. Die Schlange, der Löwe, der Elephant, der Pfau, der Eber, der Büffel — alle werden von demselben Leiden getroffen und offenbaren es in eigenthümlicher Weise.

Der Eber wühlet mit des Rüssels Scheibe
In Ried und gelben Schlamm des Sumpfes ein,
Und möchte ganz sich in die Erde graben,
Zum Schutze vor der Sonne Flammenschein.

In einem Netz von Lotosblättern hangen
Betäubte Fische und der Kranich flieht:
Denn Elephanten stampfen in dem Teiche
Bis er dem dicken Schlamme ähnlich sieht.

Mit welker, schaumbedeckter Lippe stürzet
Aus Bergeskluft die Büffelschaar hervor;
Die Zunge hängt ihr glühend aus dem Munde,
Nach Wasser schaut der wilde Blick empor.

Den Schluß des ersten Gesanges macht die Schilderung des Waldbrandes.

Es hat verheerender Waldbrand das junge Gras verdorrt,
Und heftig treibt die Windsbraut die trocknen Blätter fort;
Ringsum sind die Gewässer versiegt in jedem Teich,
Entsetzen erwecken die Haine, noch jüngst so blüthenreich.

Auf Bäumen mit welken Blättern erseufzt der Vögel Sang,
Die müden Affen schleichen sich an dem Berg' entlang;
Es wandern die Büffelschaaren und schau'n nach Naß empor
Und in des Brunnens Tiefe schlürft ein Phalänenchor.

Mit Windesschnelle getrieben umarmt die Feuergluth
Der Bäum' und Sträuche Wipfel, verzehret mit rascher Wuth,
Da springen die rothen Funken, als würde von Ort zu Ort
Zinnober und Saffranblüthe zerstreuet fort und fort.

Und aus der Berge Spalten braust Sturmgeheul hervor,
Es tönt ein helles Pfeifen im trocknen Bambusrohr;
Dann fließt im Nu die Flamme hernieder in die Schlucht
Und scheuchet die Schaar des Wildes empor zur raschen Flucht.

Und wenn in Baumwollstauden das Feuer nun stärker loht,
So dringt aus Baumesritzen die Flamme wie goldnes Roth;
Sie springt mit Zweig und Blättern von Aesten hier und dort
Und raſ't, vom Winde getrieben, im Walde weiter fort.

Leu, Elephant und Büffel, verscheucht von Glut und Dampf,
Sie gehen wie Freunde beisammen und denken nicht an Kampf:
Aus branderfülltem Walde sieht man sie ängstlich fliehn,
Und in die feuchte Niedrung zu Inselgründen ziehn.

Dem Sommer folgt die erquickende Regenzeit:

Auf des Gewölkes Elephant getragen
Kommt, Fürsten gleich, die milde Regenzeit,
Den Blitz zur Fahne, mit des Donners Pauke
Verkündet sie die Freude weit und breit.

Gleich eines dunklen Lotus blauem Schimmer
Hat rings mit Wolken sich die Luft umhüllt,
Die bald wie Frauenzwillingsbrust erglänzen,
Und bald wie eines Elephanten Bild.

Die Wolken ziehn mit ihrer Last hernieder,
Begleitet von der durst'gen Vögelschaar;
Mit ohrentzückendem Getöne spenden
Allmälig sie den reichen Segen dar.

Doch wenn des Indra Bogen blitzgestaltet
Mit lautem Donner im Gewölke schwirrt,
Und scharfe Regentropfen niederfallen,
Wird schnell des müden Pilgers Herz verwirrt.

Mit Gräserkeimen, gleich Juwelenschimmer,
Und Pilzen hat die Erde sich bekränzt;
Hat sich geschmücket mit des Glühwurms Funken,
Wie an der Schönen Hals Geschmeide glänzt.

Den Strahlenschweif in Fülle ausgebreitet,
Beginnt den muntern Tanz die Pfauenschaar,
Und zärtlich bringet sie zum Liebesfeste,
Genuß und Kuß dem treuen Buhlen dar.

Die wilden Ströme, gleich den losen Mädchen,
Ergreifen liebelüstern wie im Nu
Die Uferbäume, welche ringsum taumeln,
Und eilen rasch dem Oceane zu.

Die Wälder kleiden sich mit goldnen Knospen,
Daß sich der Geist an ihrer Pracht ergötzt;
Das junge Gras entkeimt mit spitzen Blättern,
Daß sich der Hindin weicher Mund verletzt.

Wenn rund umher die waldbekränzten Ufer
Mit schüchternen Gazellen sich geschmückt,
Die mit den großen Lotusaugen zittern,
So wird des Menschen Herz darob entzückt.

Der Zephyr nimmt gefangen des Wandernden Gemüth
Wenn, von der Wolke gekühlet, er durch die Wälder zieht,
Er schaukelt wie ein Tänzer die Bäume von Blüthen schwer
Und streut der Ketaki Düfte mit Blumenstaub einher.

Es spricht die müde Wolke: hier oben find' ich Ruh!
Und träufelt in linden Schauern den Vindhyabergen zu;
Legt nieder die schwere Bürde, und wo sie ausgeruht,
Erquickt sie das Gebirge nach schwüler Sonnengluth.

In den folgenden Schilderungen des Herbstes, Winters, nd dann der Thaueszeit ist es nun besonders auffallend, wie venig sich der Unterschied zwischen allen diesen Jahreszeiten narkirt. (S. Kosmos S. 64.) Entschieden verliert dadurch das Gedicht — ganz ebenso wie die Natur — an dramatischem

Interesse. Es ist kein dramatischer Fortgang, keine Steigerung, kein entschiedener, kräftiger Gegensatz darin. Bezeichnend ist es ferner, daß der Dichter nur in der Sehnsucht und dem Genusse der Liebe, vor Allem in dem Schmucke der Frauen, durch den sie das Herz der Männer entzücken, den Verlauf der Jahreszeiten sich spiegeln läßt. Auch diese Schilderungen aber sehen sich in ihrer überwiegenden sinnlichen Ueppigkeit noch ähnlicher als die Jahreszeiten.

Die Zeit des Thaues vor Allem treibt den Menschen aus der Natur in den Schutz des Hauses.

Es hat der kalte Reif die Nacht befallen
Und darum locket sie die Menschen nicht;
Des Mondes Glanz ist selber kühl geworden,
Mit blassen Strahlen strahlt sein Angesicht.

Zur stillen Klause ziehn die muntern Frauen,
Mit weihrauchduftendem Gewand' umschürzt,
Mit Betel, Perlenschnur und Salbenschminke,
Den Lotusmund vom süßen Wein durchwürzt.

Je ungemüthlicher die Natur auch wird, desto inniger, feuriger, unermüdlicher feiert der Mensch die Wonnen der Liebe. Und doch — steigt der Frühling wieder herauf, so sind alle diese Wonnen nichts gegen die Liebesfreuden, zu welchen die zu neuem Leben erwachende Natur den Menschen einladet.

Der Hauch des Lenzes hat den Nebel hinweggenommen,
Er schüttelt leise mit den blumigen Mangozweigen,
Läßt weit ertönen nun den fröhlichen Ruf des Kukuks
Und stiehlt sich säuselnd in die liebende Brust der Menschen.

Entzückend glänzen in den Gärten Jasmingebüsche
Mit weißen Blüthen, wie der tändelnden Jungfrau Lächeln;
Sie fesseln selber wohl das fromme Gemüth des Weisen,
Und wie viel mehr noch, wessen Seele die Lieb' erfüllet!

Denn welcher Jüngling, wenn die Frauen, nach Liebe sehnend
Die Brust bekränzen und mit goldenem Gürtel prangen,
Wenn Bienen summen und die Nachtigall lieblich flötet,
Vermag im Lenze diesem Zauber zu widerstehen?

Zehnter Brief.

Die dichterische Auffassung der Natur bei den Juden.

(Kosm. S. 44 ff.)

Innerhalb des orientalischen Geistes bildet die jüdische Anschauung einen sehr entschiedenen Gegensatz zur indischen. Ist diese durch und durch pantheistisch, so ist dagegen die jüdische in der ausgebildetsten Weise monotheistisch. Trotz dieses Gegensatzes aber, oder vielmehr eben durch diesen Gegensatz hat die jüdische Anschauung offenbare Berührungspunkte mit der indischen. Ganz ähnlich nämlich, wie in dem indischen Bewußtsein der Mensch ein verschwindendes Moment in dem allgemeinen göttlichen Leben ist, so ist auch in dem jüdischen Glauben der Mensch, Gott gegenüber, ohne Freiheit, ohne inneren persönlichen Werth. Der Unterschied besteht also nur darin, daß nach der indischen Vorstellung die absolute selbstlose Substanz, nach der jüdischen das absolute göttliche Subject die Freiheit des Menschen vernichtet. Eben hierin, in dieser Unselbständigkeit, in dieser Nichtigkeit alles Endlichen, Geschaffenen zeigt sich auch in der jüdischen Anschauung der allgemeine Charakter des orientalischen Geistes. Offenbar wird aber dennoch die Aufgabe für den Menschen eine ganz andere, wenn er dem selbstbewußten, göttlichen Subjecte gegenübertritt, als wenn er sich als ein Accidenz der allgemeinen, göttlichen Substanz weiß. Die Substanz kann der Mensch nicht tiefer verehren, als wenn er sich aller persönlichen Bestimmtheit entkleidet, alle natürlichen, sinnlichen Triebe ebenso sehr aufgiebt wie die bestimmten geistigen Interessen. Der jüdische Gott dagegen fordert vom Menschen den selbstbewußten Kampf gegen die unreinen, natürlichen Gelüste, das aufmerksamste Achten auf die einzelnen göttlichen Gebote, die immer wache Energie des verständigen Willens. Ein selbstloses, willenloses Vegetiren kann nach der jüdischen Vorstellung den Menschen unmöglich mit Gott vereinigen, da Gott wesentlich der höchste Verstand ist, der selbstbewußte

unendliche Wille. Vielmehr muß der Mensch verständig handeln, mit Ordnung und Maaß sein Leben einrichten, um Gott ähnlich zu sein. Welche Ordnung und welches Maaß aber das wahrhaft göttliche ist, das hat Gott selbst in dem Gesetze dem Menschen mitgetheilt. Das Gesetz ist der offenbare Wille Gottes. Hier, in dem Gesetze zeigt es sich denn auch, was es bedeutet, daß Gott der Herr ist und der Mensch der Knecht. Der im Gesetz offenbare Gott bleibt demnach der verschlossene; er bleibt der unerbittliche, herrische Wille, welcher mit aller Strenge und Gerechtigkeit straft und lohnt, aber sich innerlich, seiner Substanz nach, dem Menschen nicht mittheilt, diesen nicht anerkennt als freie Persönlichkeit, sondern ihn als werthlos und nichtig gegen seine Erhabenheit verschwinden läßt.

Dieser strenge Monotheismus ist auch die allgemeine Basis der hebräischen Poesie; er ist dies um so mehr, als diese sich überwiegend nur in der religiösen Sphäre bewegt. Religiöse Lyrik und Didaktik sind fast die einzigen Formen der Poesie, welche der jüdische Geist producirt hat. Epos und Drama finden wir nur in sehr geringen, unausgebildeten Ansätzen. Das Epos wird zur Geschichte, von lyrischen Episoden durchflochten, das Drama zu einem Wechselgesang, in welchem die Handlung gegen die lyrischen Ergüsse vollkommen in den Hintergrund tritt. Vor Allem ist es der Hiob und das hohe Lied, in welchen die hebräische Poesie einen solchen Ansatz zum Drama macht.

Durch diesen allgemeinen Charakter der hebräischen Poesie ist auch die poetische Behandlung der Natur wesentlich bestimmt. Hymnen auf Naturerscheinungen, wie in der indischen Poesie, können in ihr natürlich nicht vorkommen. Die Natur als solche ist in der monotheistischen Anschauung ohne inneren göttlichen Werth. Gott allein gebührt die Ehre.

> Sah ich die Sonne an, wie sie glänzte,
> Den Mond, wie er so prächtig geht,
> Daß im Verborgenen mein Herz entbrannt
> Den Kuß des Mundes ihnen zugeworfen hätte;
> So wär' auch dies verruchte Missethat,
> Denn damit hätte ich des Himmels Gott gelogen. (Hiob.)

Allerdings ist nun aber Gott wirksam in der Natur; seine Weisheit und Allmacht ist in ihr offenbar; die Natur ist also

kein Chaos, kein wüstes, schlechthin äußerliches, bedeutungsloses Sein. Trotzdem aber kann ich ein wirkliches, intensives Interesse an der besonderen Individualität der Naturerscheinungen nur dann nehmen, wenn ich in ihnen entweder den positiven Ausdruck des göttlichen Wesens finde, oder wenn ich ihnen ein selbständiges, eigenthümliches Leben zugestehe. Ist es immer nur die Macht und Weisheit Gottes, welche in der Natur sich zeigt, ohne daß diese durch die göttliche Gegenwart an und für sich gehoben, von ihrer Nichtigkeit befreit würde, so sehe ich im Grunde über die Natur selbst immer hinweg. Nur Gott und seine Thaten will ich erblicken, nicht die Natur. Dann werde ich mich aber auch vor Allem an die Formen der Offenbarung wenden, welche mir direct den göttlichen Willen kundgeben, an das Gesetz und die Propheten; ich werde in der Geschichte, in dem Glücke der Frommen und dem Unglücke der Bösen die Macht und Herrlichkeit des heiligen Gottes suchen und alle Wunder der Natur gegen diese Offenbarung zurückstellen. Entschieden bildet denn auch in der hebräischen Poesie die religiös-poetische Auffassung der Natur nur ein untergeordnetes Moment. Ueberwiegend stellt der Dichter die inneren Regungen der Frömmigkeit dar, die innere Sehnsucht des Menschen zu Gott, das unerschütterliche Vertrauen des Frommen zu ihm in allem Unglück, den Ruf nach Hülfe, den Dank wegen Errettung aus Noth und Elend. Schildert aber der hebräische Dichter die Natur, so ist es ihm immer ausdrücklich darum zu thun, die Macht und Weisheit Gottes zu preisen. Und hierin hat es denn auch seinen Grund, daß in allen diesen Naturschilderungen immer die allgemeinen Gestaltungen und Processe der Natur hervorgehoben, und in der prägnantesten Kürze wo möglich die ganze irdische Welt, Himmel und Erde umfaßt wird. Es ist die Natur in ihrer constanten Ordnung, in ihrem allgemeinen, gesetzlichen Verlauf, worin die Weisheit Jehova's sich darstellt; die locale, besondere Bestimmtheit der Natur, ihre momentane Form, in welcher die allgemeinen Gesetze sich individualisiren, und das Leben der Natur zur eigenthümlichen, schönen Gestaltung gelangt, läßt der hebräische Dichter in seinem überwiegend religiösen Interesse bei Seite liegen.

Vor Allem sind es die **Psalmen** und **Hiob**, in welchen sich Naturschilderungen finden. Ich setze den 104. Psalm (nach de Wette's Uebersetzung) hierher, weil in ihm fast alle Momente sich zusammenfassen, welche in anderen Psalmen nur theilweise berührt werden.

Preise, meine Seele, Jehova! Jehova, mein Gott, du bist sehr groß, mit Glanz und Pracht bekleidet! Er hüllet sich in Licht wie in Gewand, spannet den Himmel wie ein Gezelt; er bälket mit Wasser sein Obergemach, macht Wolken zu seinem Wagen, fährt auf des Windes Fittigen. Er macht zu seinen Boten Winde, zu seinen Dienern Feuerflammen. Er stützte die Erde auf ihre Grundfesten, sie wanket nicht ewig und immerdar. Mit der Tiefe wie mit Gewand hattest du sie gedeckt; auf Bergen standen Gewässer: vor deinem Schelten flohen sie, vor deiner Donnerstimme fuhren sie hinweg, — es stiegen Berge, sanken Thäler — an den Ort, den du ihnen gegründet; Grenzen setztest du, die sie nicht überschreiten, daß sie nicht zurückkehren, die Erde zu decken. Du lässest Quellen fließen zu Bächen, zwischen Bergen rinnen sie hin: sie tränken alle Thiere des Gefildes, es löschen die Waldesel ihren Durst: an ihnen wohnen des Himmels Vögel, unter den Zweigen hervor geben sie ihre Stimme von sich. Er tränket die Berge aus seinem Obergemach; der Frucht seiner Werke sättigt sich die Erde. Er lässet Gras sprossen für das Vieh und Kraut zum Nutzen des Menschen, Brod hervorzubringen aus der Erde; und Wein, welcher des Menschen Herz erquicket. Es sättigen sich die Bäume Jehova's, die Cedern Libanons, die er gepflanzt: woselbst die Vögel nisten; der Storch, Tannen sind sein Haus. Die hohen Berge sind für die Steinböcke, die Felsen der Bergmäuse Zuflucht. Den Mond schuf er (zum Zeichen) der Zeiten; die Sonne kennet ihren Untergang. Du machest Finsterniß, daß es Nacht wird: in ihr regen sich alle Thiere des Waldes, die jungen Löwen brüllen nach Raub, und verlangen von Gott ihre Speise. Die Sonne geht auf: sie heben sich davon, und in ihren Höhlen lagern sie sich. Es gehet der Mensch an seine Arbeit, und an sein Ackerwerk bis an den Abend. Wie groß sind deine Werke, Jehova! Alle hast du sie mit Weisheit gemacht; voll ist die Erde deiner Güter! Dies Meer, groß und ausgedehnt; daselbst wimmelt's ohne Zahl, Thiere, klein und groß. Daselbst gehen Schiffe; Wallfische, die du gebildet, um darin zu spielen. Sie alle warten auf dich, daß du ihnen Speise gebest zu seiner Zeit. Du giebst ihnen: sie sammeln; du thust auf deine Hand: sie sättigen sich des Guten. Du birgst dein Antlitz: sie erschrecken; du nimmst ihren Odem: sie

sterben, und kehren in ihren Staub zurück. Du lässest aus deinen Odem: sie werden erschaffen, und du erneuest die Gestalt der Erde. Jehova's Herrlichkeit ist ewig; es freut sich Jehova seiner Werke, der da blickt auf die Erde, und sie zittert; der da rührt an die Berge, und sie rauchen. Jehova will ich singen, so lange ich lebe; meinem Gott spielen, so lange ich bin! Mög' ihm gefallen mein Dichten! Ich freue mich Jehova's. Schwänden die Sünder von der Erde, und wären die Frevler nicht mehr! Preise, meine Seele, Jehova! Lobet Gott!

Mit Recht bewundert man diesen Psalm wegen der einfachen Erhabenheit seiner Form und seines Gehalts. Schlechthin widerstandlos ist die Macht, mit welcher Jehova die Welt geschaffen, allumfassend die Weisheit, mit welcher er sie geordnet und allen Gestalten des Himmels und der Erde ihren Ort angewiesen, ihren bestimmten Zweck gesetzt hat. Von allen Regionen der Welt greift der Dichter einzelne Erscheinungen heraus, um diese Allgegenwart des göttlichen Verstandes zu zeichnen. Immer aber hat er eben diesen Zweck, die Macht und Weisheit Jehova's zu besingen, im Auge. Bei keiner einzelnen Gestalt der Natur verweilt er; nicht die besondere Eigenthümlichkeit der Formen, ihre individuelle Bestimmtheit bringt er zur Anschauung, sondern das Ganze, die gleiche Abhängigkeit aller Erscheinungen von der göttlichen Weisheit, ist es, worauf er den Blick richtet.

In Hiob sind es besonders die Reden des Elihu und Jehova's selbst, welche in ähnlicher Weise als der 104. Psalm die Erhabenheit der göttlichen Weisheit an den Wundern der Natur zur Anschauung bringen. Auch hier wird wieder die ganze Natur umfaßt. Erde und Himmel, Land und Meer, Donner, Regen, Schnee, Hagel — Alles hat Gott geschaffen und geordnet.

„Höret doch das Toben seines Donners, und das Gemurmel, das aus seinem Munde kommt! Unter dem ganzen Himmel leitet er es hin, und sein Feuer nach den Säumen der Erde. Nach ihm brüllet der Donner; er donnert mit seiner erhabenen Stimme, und hält es nicht zurück, läßt sich seine Stimme hören. Gott donnert mit seiner Stimme wunderbar, er thut Großes, das wir nicht begreifen. Denn zum Schnee spricht er: Falle zur Erde! Und zum Regenguß und den Regen-

güssen seiner Macht. Jegliches Menschen Hand lähmet er, daß (ihn) erkennen alle Menschen seiner Schöpfung. Da gehet das Wild in sein Lager, und ruht in seinen Höhlen. Aus der Kammer kommen Stürme, und von den strengen Winden Kälte. Von Gottes Athem giebt es Eis, und die Breite der Wasser kommt in's Enge. Auch mit Feuchtigkeit beladet er die Wolke; es zerstreuet das Gewölk sein Blitz. Und es wendet sich ringsum nach seiner Leitung, zu thun, was er ihm gebietet, über den Erdkreis: sei's zur Geißel, sei's für das Land, sei's zum Wohlthun, läßt er es treffen."

Am anschaulichsten werden in den Reden Jehova's einzelne Thiere geschildert. Vor Allem das Pferd.

„Giebst du dem Rosse Stärke, kleidest seinen Hals mit Schauer? Lehrest du es springen wie Heuschrecken? Prachtvoll sein Schnauben, schrecklich! Es scharret im Boden, und freut sich der Kraft, zieht entgegen der Rüstung; es lachet der Furcht, es bebet nicht, und kehrt nicht um vor dem Schwerte. Auf ihm klirrt der Köcher, der blitzende Speer und Wurfspieß. Im Lärm und Toben schlürft es den Boden, und stehet nicht, wenn das Horn erschallt. Beim Horne spricht es: hui! und aus der Ferne riecht es den Streit, der Führer Lärmen und Kriegsgeschrei."

Dann das Nilpferd und das Krokodil.

„Siehe doch den Behemoth, den ich geschaffen mit dir, Gras wie das Rind frißt er. Siehe doch seine Kraft und seine Lenden, und seine Stärke in den Muskeln seines Bauchs! Er beuget seinen Schwanz (starr) wie eine Ceder, die Nerven seiner Schamtheile sind verschlungen. Seine Knochen Röhren von Erz, seine Beine wie Stäbe von Eisen. Er ist das erste der Werke Gottes; sein Schöpfer reichte (ihm) dar sein Schwert. Denn Futter tragen ihm die Berge, woselbst alles Wild des Feldes spielt. Unter Lotosbüschen ruht er, im Schirme des Rohres und Sumpfe; es flechten ihm Lotosbüsche ihren Schatten, ihn umgeben die Weiden des Baches. Siehe der Strom schwillt an — er fliehet nicht, bleibt getrost, wenn auch der Jordan heranschwillt gegen sein Maul. Vor seinen Augen fängt man ihn wohl, in Fesseln durchbohrt man ihm die Nase?"

Vom Krokodil heißt es:

„Wer hat aufgedeckt die Oberfläche seines Gewandes, und wer drang in sein Doppelgebiß? Wer hat die Pforten seines Angesichts aufgethan? Rings um seine Zähne ist Schrecken. Ein Stolz die Rinnen seiner Schilder, geschlossen mit engem Siegel: eines an's andere fügen sie sich, und keine Luft dringt

zwischen sie; eines am andern kleben sie fest, greifen zusammen und trennen sich nicht. Sein Niesen strahlet Licht, und seine Augen gleichen des Frühroths Wimpern. Aus seinem Rachen gehen Fackeln, Feuerfunken sprühen hervor. Aus seinen Nüstern fähret Rauch, wie aus erhitztem Topf und Kessel. Sein Hauch entzündet Kohlen, und Flammen fahren aus seinem Rachen. Auf seinem Halse wohnet Stärke, und vor ihm her tanzt Angst. Die Wampen seines Fleisches schließen an, fest gegossen ist es über ihn, wanket nicht. Sein Herz ist fest gegossen wie ein Stein, und fest gegossen wie ein unterer Mühlstein. Vor seinem Erheben zittern Helden, vor Schrecken kommen sie außer sich. Trifft man ihn mit dem Schwerte, es bestehet nicht, noch Speer, noch Pfeil, noch Panzer. Er achtet für Stroh Eisen, für faules Holz Erz. Ihn jaget nicht in die Flucht des Bogens Sohn, in Stoppeln wandeln sich ihm Schleudersteine. Für Stoppel gilt die Keule, und er lachet des Rauschens der Lanze. Unter ihm sind scharfe Scherben, einen Dreschschlitten breitet er auf dem Schlamme aus. Er bringt wie einen Topf in Wallung die Tiefe, macht das Meer wie einen Salbenkessel. Hinter sich ziehet er glänzend die Bahn: man hielte die Fluth für graues Haar. Nicht ist auf Erden Herrschaft über ihn, der geschaffen ist zur Unverzagtheit. Auf alles Hohe blickt er herab. Er ist König über alle stolzen Thiere."

Bezeichnend für die ganze Stellung, welche der Dichter zu diesen Naturschilderungen einnimmt, ist der Zweck, welchen er in ihnen verfolgt. Der Hiob ist überhaupt dadurch für die ganze Entwickelung des jüdischen Geistes von so unendlicher Bedeutung, daß er den Zwiespalt zu lösen versucht, zu welchem die ganze jüdische Anschauung mit Nothwendigkeit hintreibt. Jehova ist der absolut Gerechte, welcher den Menschen bestraft und belohnt nach dem Gesetze. Nach seiner Verheißung soll es dem Frommen wohlergehen, und der Böse soll leiden. Und zwar ist Lohn und Strafe überwiegend äußerlicher Art, weil der göttliche und menschliche Wille, wie der Wille des Herrn zu dem des Knechtes, sich wesentlich äußerlich zu einander verhalten. Den Hiob aber trifft namenloses Elend, obwohl er streng nach dem Gesetze gelebt, sich keiner Schuld bewußt ist. In der Verzweiflung klagt er Gott selbst der Ungerechtigkeit an. Am nächsten liegt es freilich, — wie die Freunde Hiobs dies thun — von dem Unglück Hiobs auf seine Schuld zurück zu schließen. Hiob aber weist diese Anklagen siegreich von sich. Uner-

schüttert steht das Bewußtsein seiner Reinheit. Endlich spricht Jehova selbst zu Hiob.

„Wo warest du, als ich die Erde gründete? Sag' an, wenn du Einsicht hast! Wer bestimmte ihre Maaße, daß du's wüßtest, oder wer zog über sie die Meßschnur? Worauf wurden ihre Grundlagen eingesenkt? und wer legte ihren Eckstein, als allzumal die Morgensterne jubelten, und jauchzten alle Gottessöhne? Und wer umschloß mit Thoren das Meer, als es hervorbrach aus dem Mutterschoos, als ich Gewölk ihm gab zum Gewand, und Wolkennacht zu Windeln, als ich ihm meine Satzung bestimmte, und Riegel setzte und Thore, und sprach: Bis hierher sollst du kommen, und nicht weiter; hier sei Ziel gesetzt deiner Wogen Trotz? Gebotest du je in deinem Leben dem Morgen, wiesest dem Frühroth seine Stätte, daß es umfasse die Säume der Erde und die Frevler von ihr verscheucht werden? Kamst du bis zu des Meeres Quellen, und hast du das Innere der Tiefe durchwandelt? Enthüllten sich dir die Pforten des Todes, und hast du die Pforten der Todesnacht durchschaut? Hast du betrachtet der Erde Breiten? Sag' an, wenn du Alles weißt? Wo ist der Weg zur Wohnung des Lichts, und die Finsterniß, wo hat sie ihren Sitz, daß du sie brächtest zu ihrer Grenze, und daß du kenntest die Pfade zu ihrem Hause? Du weißt es! denn damals war'st du schon geboren, die Zahl deiner Tage ist so groß! Bist du zu den Vorräthen des Schnee's gekommen, und schautest die Vorräthe des Hagels, den ich spare für Zeiten der Bedrängniß, für Tage des Kampfes und Streites? Wo ist der Weg, da sich das Licht vertheilt, der Wind sich verbreitet über das Land? Wer hat dem Regenwasser Kanäle abgetheilt, und Wege dem Wetterstrahl, um zu regnen auf Land ohne Menschen, auf Steppen, worin kein Mensch, um zu sättigen die Wüste und Verwüstung, und hervorzutreiben des Grases Wuchs? Hat der Regen einen Vater, oder wer zeugte des Thaues Tropfen? Aus wessen Schoos gehet das Eis hervor, und des Himmels Reif, wer gebiert ihn? Wie Stein verdichtet sich das Wasser, und die Fläche der Fluthen hält zusammen. Knüpfest du die Bande des Siebengestirns, oder kannst du die Fesseln Orions lösen? Führest du des Thierkreises Bilder hervor zu ihrer Zeit, und leitest den Bären neben seinen Kindern? Kennest du die Satzungen des Himmels, oder bestimmest seine Herrschaft über die Erde?" u. s. w.

Hiob antwortet auf diese Fragen Jehova's:

„Siehe, zu gering bin ich, was soll ich dir erwiedern? Meine Hand leg' ich auf meinen Mund! Einmal sprach ich, und antworte nicht; zweimal, und thu's nicht mehr." —

Ist aber damit das Räthsel wirklich gelöst? Entschieden nicht. Ueberall, wo der Mensch hinblickt, sieht er Wunder der göttlichen Allmacht. Die ganze Natur ist voll dieser Wunder. Eben diese absolute Erhabenheit Jehova's über alles menschliche Wissen, welcher sich der Knecht unbedingt zu unterwerfen hat, an welche er keine Forderungen zu thun, keine Fragen zu stellen, weil er als ausgeschlossen aus dem Wesen Gottes schlechthin werthlos vor ihm verschwindet, will der Dichter zur Anschauung bringen, indem er die wundervollen Erscheinungen und Gestalten der Natur durchnimmt.

Eilfter Brief.

Die dichterische Auffassung der Natur bei den Griechen.

(Kosmos S. 6—15.)

Schon früher, in meinem dritten Briefe, habe ich im Allgemeinen die Stellung bezeichnet, welche in der griechischen Religion die Natur einnimmt. Die griechische Poesie, in demselben geistigen Principe sich bewegend, faßt die Natur in durchaus analoger Weise. Entschieden würde man den Griechen Unrecht thun, wollte man ihnen das Interesse und die Empfänglichkeit für die Schönheit der Natur absprechen. Man muß dieselbe nur in der bestimmten Form zu finden und zu erkennen wissen, welche sie im griechischen Geiste annimmt. Dem Griechen ist das freie sittliche Selbstbewußtsein in der Einheit mit der Natur das wahrhaft Wirkliche, Göttliche. Die Götter sind besondere, endliche Persönlichkeiten, welche in ihrer Besonderheit auch eine natürliche Bestimmtheit an sich tragen auf einen natürlichen Proceß, auf einen Kreis von natürlichen Erscheinungen hinweisen, aber diese Natürlichkeit dem geistigen Gehalt zugleich so unterordnen, daß sie zur Form des bestimmten sittlichen Selbstbewußtseins wird. Eben hierin, in dieser Vergeistigung, in dieser künstlerischen Idealisirung der verschie-

denen Gestaltungen der Natur zeigt sich das allseitige Interesse, welches der griechische Geist an der Natur nimmt. Keine Region der Natur bleibt von Gott verlassen. Der Verlauf der Zeit und des Jahres, die Erscheinungen des Himmels, das Meer, die Flüsse, Quellen, Berge, Bäume — Alles wird von Göttern beherrscht, durch ihren Willen geordnet und dem Menschen mitgetheilt. Allerdings wird damit die sogenannte todte Natur nicht blos zur lebendigen, von der göttlichen Substanz beseelten, sie wird nicht blos personificirt, sondern wirklich zur Person; d. h. sie wird zur Form einer bestimmten geistigen Innerlichkeit. Diese bestimmten persönlichen Gestalten treten aber eben durch ihre Consolidirung und obwohl sie die Natur in sich selbst haben, dem äußeren, unmittelbaren Sein der Natur gegenüber. Poseidon ist nicht das Meer selbst, obwohl die stürmische Bewegung des Meeres auf dessen innere Erregtheit deutet. Er selbst mit seinem ganzen Gefolge hebt sich zugleich aus den Wogen des Meeres heraus, ohne in die unbestimmte Gestalt der Wellen zu zerfließen. Es bleibt also doch immer eine Seite der Natur zurück, welche nicht mit in die göttliche Persönlichkeit aufgeht, und zwar gerade die Seite, welche wir vorzugsweise Natur zu nennen pflegen, nämlich der äußere Complex der einzelnen natürlichen Erscheinungen, durch welchen eben die Landschaft gebildet wird. Für dieses Landschaftliche zeigt nun allerdings der griechische Geist nur ein geringes Interesse. Die Göttergestalten treten so sehr in den Vordergrund, füllen die Phantasie so vollkommen aus, daß das Landschaftliche als solches, diese äußere Combination verschiedener natürlicher Gestalten immer nur als Aufforderung, als Anregung erscheint, die Götter selbst vor die Anschauung treten zu lassen. Die freie, geistige Anschauung der Natur, die Anschauung, in welcher der griechische Geist sein Wesen, sein bestimmtes Princip geltend machte, bestand eben in dieser bis zum Ideale der Schönheit durchgeführten, gesteigerten Vergeistigung der Natur. Statt des Meeres sahen sie die drohende Gestalt des Poseidon selbst, der in seiner ganzen Erscheinung das Mensch gewordene Meer ist. Selbst das ausgelassene und schwärmerische Vertiefen des Menschen in die Natur, das Außersichsein des Geistes wird ebenfalls zu einem Kreise von untergeordneten Göttern, welche

in ihrer überwiegenden Sinnlichkeit das Element des Thierischen noch nicht vollkommen beherrschen. Immer ist es die bewußte, handelnde Person, welcher die Natur als Leib, als entsprechende Form ihrer Innerlichkeit übergeben wird.

Diese Vergeistigung, Vermenschlichung der Natur, welche sich zunächst in der religiösen und künstlerischen Production der Göttergestalten darstellt, war nun aber wesentlich das allgemeine Ideal des ganzen griechischen Lebens. In allen seinen einzelnen Verzweigungen wird eben diese Einheit des Geistes und der Natur, diese Harmonie der Schönheit angestrebt und verwirklicht. Was uns im orientalischen Leben abstößt, ist das Unfreie, Unpersönliche, die Herrschaft der selbstlosen Substanz, in welcher der Geist, weil er noch nicht das Bewußtsein seiner Freiheit und seines inneren Werthes hat, auch unmöglich eine dem Geiste entsprechende Form zu finden weiß. Das griechische Leben dagegen bringt uns die reale, geistige Freiheit, den wirklichen, seiner selbst bewußten und seine Aeußerlichkeit beherrschenden und durchdringenden Geist zur Anschauung. Eben diese Befriedigung des Geistes in sich, diese Sicherheit, Heiterkeit ist der unversiegbare Zauber der griechischen Welt. Daß aber trotzdem das Princip des griechischen Lebens ein endliches ist, das liegt dem modernen Bewußtsein bei aller Sehnsucht, mit welcher dasselbe die griechische Zeit wohl zurückgewünscht hat, doch in der Vielheit und Endlichkeit der göttlichen Individuen ohne Weiteres vor Augen. Auf die Menschlichkeit der griechischen Götter pflegt man sogleich hinzuweisen, wenn nach der Endlichkeit der griechischen Religion gefragt wird. Ohne Zweifel hat man darin auch vollkommen Recht. Allein gewöhnlich übersieht man, daß den griechischen Göttern doch gerade das Moment der besonderen menschlichen Individualität, welches erst in dem modernen Bewußtsein sich in seiner ganzen Entschiedenheit geltend macht und auf Anerkennung dringt, im Grunde fehlt. Wie überhaupt im griechischen Bewußtsein das einzelne Individuum sich durchaus dem Volke unterordnet, sich nie aus dem Zusammenhang mit der Nation herausstellt, und eine besondere Verwirklichung seiner individuellen Eigenthümlichkeit fordert, so sind auch die griechischen Götter allgemeine, nationale Individuen. Mitten in ihrer Menschlichkeit sind sie

doch erhaben über die Endlichkeit der Individualität, und sonach hat man denn nicht mit Unrecht behauptet, daß in einem bestimmten Sinne die griechischen Götter für das christliche Bewußtsein nicht menschlich genug seien, da sie gerade das Moment von sich ausschließen, welches sich innerhalb der christlichen Anschauung einen unendlichen, einen göttlichen Werth beilegt.

Hegel hat in seiner Aesthetik das eigenthümliche Wesen der griechischen Gottheiten nach dieser Seite hin eben so tief als klar entwickelt. Es geht diese Entwickelung unsere Untersuchung viel näher an, als es zunächst aussehen möchte. Ich benutze daher die Gelegenheit, Ihnen einmal aus einem Werke eine Probe mitzutheilen, welches vorzugsweise geeignet ist, so manche eben so verbreitete als irrige Vorstellungen von der Hegelschen Philosophie fortzuräumen. Hegel zeigt zunächst, wie der Gehalt der griechischen Götter allgemeiner geistiger Natur ist. Nicht zufällige, particuläre Interessen sind es, die sich in ihnen darstellen, sondern ewige, geistige Mächte. Dabei aber sind die Götter doch nicht sogenannte abstracte Ideale, sondern individuelle Charaktere. Dies werden sie jedoch nur dadurch, daß sie zugleich eine natürliche Bestimmtheit in sich aufnehmen. Der göttliche Charakter darf aber ferner nicht zur Einseitigkeit fortgehen, sondern muß durch die Allgemeinheit des göttlichen Geistes gemäßigt, in diese zurückgenommen erscheinen. Eben dies muß nun auch in der sinnlichen Erscheinung der Götter zum Ausdruck kommen. „Die makellose Aeußerlichkeit allein — heißt es dann weiter — in der jeder Zug der Schwäche verwischt, jeder Flecken willkürlicher Particularität ausgelöscht ist, entspricht dem geistigen Innern, welches in sie sich versenken und in ihr leiblich werden soll. Darum sehen wir denn in der concreten Individualität der Götter eben so sehr diesen Adel und diese Hoheit des Geistes, in welcher sich, trotz seinem gänzlichen Hineingehen in die leibliche und sinnliche Gestalt, doch das Entferntsein von aller Bedürftigkeit des Endlichen kund giebt. Das reine Insichsein und die abstracte Befreiung von jeder Art der Bestimmtheit würde zur Erhabenheit führen; indem das classische Ideal aber zum Dasein heraustritt, so zeigt sich auch die Erhabenheit desselben in die Schönheit verschmolzen und in sie unmittelbar übergegangen. Ein ewiger Ernst, eine unwandelbare

Ruhe thront auf der Stirn der Götter und ist ausgegossen über ihre ganze Gestalt. In ihrer Schönheit scheinen sie deshalb über die eigene Leiblichkeit erhoben, und es entsteht dadurch ein Widerspruch zwischen ihrer seligen Hoheit, die ein geistiges Insichsein, und zwischen ihrer Schönheit, die äußerlich und leiblich ist. Der Geist erscheint ganz in seine Außengestalt versenkt und doch zugleich aus ihr heraus nur in sich versunken. Es ist wie das Wandeln eines unsterblichen Gottes unter sterblichen Menschen. In dieser Beziehung bringen die griechischen Götter einen Eindruck hervor, bei aller Verschiedenheit ähnlich dem, welchen Göthe's Büste von Rauch auf uns macht. Diese hohe Stirn, diese gewaltige, herrschende Nase, das freie Auge, das runde Kinn, die gesprächigen, vielgebildeten Lippen, die geistreiche Stellung des Kopfes, auf die Seite und etwas in die Höhe den Blick weggewendet; und zugleich die ganze Fülle der sinnenden, freundlichen Menschlichkeit, dabei diese ausgearbeiteten Muskeln der Stirn, der Mienen, der Empfindungen, Leidenschaften, und in aller Lebendigkeit die Ruhe, Stille, Hoheit im Alter; und nun daneben das Welke der Lippen, die in den zahnlosen Mund zurückfallen, das Schlaffe des Halses, der Wangen, wodurch der Thurm der Nase noch größer, die Mauer der Stirn noch höher heraustritt; — es ist der feste, gewaltige, zeitlose Geist, der, in der Maske der umhängenden Sterblichkeit, diese Hülle herabfallen zu lassen, im Begriff steht, und sie nur noch lose um sich frei herumschlendern läßt. — In ähnlicher Weise erscheinen auch die griechischen Götter von Seiten dieser hohen Freiheit und geistigen Ruhe über ihre Leiblichkeit erhoben, so daß sie ihre Gestalt, ihre Glieder bei aller Schönheit und Vollendung gleichsam als einen überflüssigen Anhang empfinden. Und dennoch ist die ganze Gestalt lebendig beseelt, identisch mit dem geistigen Sein, trennungslos, ohne jenes Auseinander des in sich Festen und der weichern Theile, der Geist nicht dem Leib entstiegen, sondern beide ein gediegenes Ganzes, aus welchem das Insichsein des Geistes nur in der wunderbaren Sicherheit seiner selbst still herausblickt. — Indem nun aber der angedeutete Widerspruch vorhanden ist, ohne jedoch als Unterschied und Trennung der innern Geistigkeit und ihres Aeußern herauszutreten, so muß er nothwendig auch in diesem ungetrennten Ganzen selbst ausge-

drückt sein. Dies ist innerhalb der geistigen Hoheit der Hauch und Duft der Trauer, den geistreiche Männer in den Götterbildern der Alten selbst bei der bis zur Lieblichkeit vollendeten Schönheit empfunden haben. Die Ruhe der göttlichen Heiterkeit darf sich nicht zu Freude, Vergnügen, Zufriedenheit besondern, und der Frieden der Ewigkeit muß nicht zum Lächeln des Selbstgenügens und gemüthlichen Behagens herunterkommen. Zufriedenheit ist das Gefühl der Uebereinstimmung unserer einzelnen Subjectivität mit dem Zustande unseres bestimmten, uns gegebenen, oder durch uns hervorgebrachten Zustandes. Diese Empfindung und ihr Ausdruck ist aber nicht der Ausdruck der plastischen ewigen Götter. Die freie vollendete Schönheit vermag sich nicht in der Zustimmung zu einem bestimmten endlichen Dasein zu genügen, sondern ihre Individualität, nach Seiten des Geistes wie der Gestalt, obschon sie charakteristisch und in sich bestimmt ist, geht doch nur mit sich, als zugleich freier Allgemeinheit und in sich ruhender Geistigkeit, zusammen. Diese Allgemeinheit ist es, welche man bei den griechischen Göttern auch als Kälte hat ansprechen wollen. Kalt jedoch sind sie nur für die moderne Innerlichkeit im Endlichen; für sich selbst betrachtet haben sie Wärme und Leben. Der selige Frieden, der sich in ihrer Leiblichkeit abspiegelt, ist wesentlich ein Abstrahiren von Besonderem, ein Gleichgültigsein gegen Vergängliches, ein Aufgeben des Aeußerlichen, ein nicht kummervolles und peinliches, aber doch immer ein Entsagen dem Irdischen und Flüchtigen, wie die geistige Heiterkeit tief über Tod, Grab, Verlust, Zeitlichkeit hinwegblickt und eben weil sie tief ist, dies Negative in sich selbst enthält. Je mehr nun aber an den Göttergestalten der Ernst und die geistige Freiheit heraustritt, desto mehr läßt sich ein Contrast dieser Hoheit mit der Bestimmtheit und Körperlichkeit empfinden. Die seligen Götter trauern gleichsam über ihre Seligkeit oder Leiblichkeit; man liest in ihrer Gestalt das Schicksal, das ihnen bevorsteht, und dessen Entwickelung, als wirkliches Hervortreten jenes Widerspruchs der Hoheit und Besonderheit, der Geistigkeit und des sinnlichen Daseins, die classische Kunst selbst ihrem Untergange entgegenführt." (Hegels Aesthetik 1. Bd. 2. Abth. S. 73 ff.)

Das griechische Leben bewegt sich zunächst unbefangen in

der Einheit des Geistigen und Natürlichen, wie diese in ihrer idealen Wirklichkeit in den Göttergestalten sich darstellt. Die historische Entwickelung des griechischen Lebens aber zeigt uns von Stufe zu Stufe die Auflösung dieser unbefangenen Einheit, das Hervortreten des Widerspruchs, welcher an sich schon in jener Einheit liegt. Die Kunst, in welcher überhaupt der griechische Geist seine Idee, sein inneres, ihn in seiner ganzen Wirklichkeit bewegendes Wesen, zur allgemeinen Anschauung bringt, begleitet diesen ganzen Proceß der Entwickelung durch alle seine Phasen hindurch. Und zwar ist es vor Allem die Poesie, welche in der concretesten, umfassendsten Weise alle Elemente des geistigen Lebens, jede neue Wendung desselben, die Blüthe eben so sehr wie den Verfall verfolgt und in voller Bestimmtheit hervortreten läßt. Wie sich in der griechischen Welt mit der Zeit immer mehr die Besonderheit und eigenthümliche Bestimmtheit der Individualität geltend macht und hervordrängt, so versucht es auch die künstlerische Anschauung, die Götter selbst immer mehr zu individualisiren und in die Verwickelung der endlichen Verhältnisse hineinzuziehen. Allein desto mehr kommt auch ihre Endlichkeit zum Bewußtsein. Das Schicksal, welchem sich die Götter selbst unterwerfen müssen, ohne dadurch in ihrer göttlichen Sicherheit und Ruhe gestört zu werden, tritt immer mehr als die sie bekämpfende, ihre Besonderheit vernichtende Substanz hervor. Dadurch löst sich das ganze Bewußtsein von der natürlichen Basis, in welcher es wesentlich befangen war, welche unzertrennlich mit allen seinen geistigen Gestaltungen sich verband, immer entschiedener los. Hiermit greift aber auch der Geist den ganzen Organismus seiner Freiheit und Sittlichkeit im Princip an; dieser zerfällt und eine neue geistige Welt bricht an.

Auch in der künstlerischen Auffassung der Natur muß dieser Proceß der Entwickelung in seinen wesentlichen Momenten nothwendig zur Erscheinung kommen. Je inniger der griechische Geist noch verwachsen ist mit den besonderen natürlichen Potenzen, je mehr er noch damit beschäftigt, diese zur schönen menschlichen Form auszubilden, und sie dann in dieser Schönheit als die ewigen Ideale seines Lebens festzuhalten, desto mehr wird er auch die Natur nur als Moment der freien, schönen

Menschlichkeit sich zur Anschauung bringen. Der Mensch in der plastischen Einheit des Geistigen und Natürlichen ist ihm das Centrum alles seines Denkens und Thuns. Die ganze Aeußerlichkeit seiner Umgebung wird aber auf dieses Centrum bezogen. Das Bewußtsein seiner Freiheit praktisch durchzuführen, und diese seine freie, sittliche Wirklichkeit in jedem Moment in ihre göttliche Würde, als seine Einheit mit den ewigen Göttern, sich zur Anschauung zu bringen, darauf ist sein ganzes Streben gerichtet. Von der Natur außer ihm hat er den wesentlichen, göttlichen Theil in sich aufgesogen, als seine eigene Form in Beschlag genommen; eine weitere Sehnsucht, ein gemüthliches Vertiefen in eine ihm entgegengesetzte Natur kennt er nicht. Nur beiläufig, als Schauplatz seiner Thaten und Schicksale, führt er sie in seine künstlerischen Productionen ein. Je mehr aber diese schöne Sittlichkeit verblüht, je mehr das natürliche Moment, welches der Geist als seine eigene Form sich angeeignet, sich vom Geiste loslöst, als eine andere selbständige Welt ihm gegenübertritt, desto aufmerksamer beachtet er diese seine natürliche Umgebung. Sie erhält einen inneren eigenthümlichen Werth. Er flüchtet zu ihr, weil seine eigene Welt ihn nicht mehr befriedigt, ihn von sich abstößt. In der Natur sucht er Zerstreuung, weil sie in ihrem stillen, harmlosen Leben die Widersprüche momentan vergessen macht, welche dem Geiste in seiner eigenen Sphäre keine Ruhe gönnen.

Um das Gesagte durch einzelne Beispiele zu belegen, wenden wir uns zunächst zu Homer. Besonders die Odyssee scheint für poetische Schilderung der Natur mannichfache Gelegenheit zu bieten. Das Schicksal treibt den Odysseus durch Länder und Meere weit umher. Allein eben dies Schicksal und der Muth, die Verschlagenheit, mit welcher Odysseus dasselbe erträgt und überwindet, diese seine heroischen Thaten, in welche die Götter selbst helfend und zürnend eingreifen, bilden so sehr den Mittelpunkt des ganzen epischen Interesses, daß die landschaftliche Umgebung immer nur kurz berührt wird. Die „Waldeinsamkeit des Parnassos und seine dickbelaubten Felsthäler“ (Kosm. S. 10.) betritt Odysseus mit den Söhnen des Autolykos, um zu jagen.

Als die dämmernde Eos mit Rosenfingern emporstieg;
Gingen sie aus zur Jagd, die spürenden Hund' und sie selber,
Sammt Autolykos Söhnen zugleich der edle Odysseus.
Diese strebten empor zum waldumwachs'nen Parnassos,
Und durchwandelten bald die wehenden Krümmen des Berges.
Aber die Sonn' erhellte mit jungem Strahl die Gefilde,
Aus des tiefergoßnen Okeanos ruhiger Strömung;
Als in ein Waldthal kamen die Jagenden. Immer voran nun
Wandelten ihnen die Hund', und spüreten; aber von hinten
Folgten Autolykos Söhn'; er selbst, der edle Odysseus,
Wandelte nahe den Hunden, und schwang den erhabenen Jagdspieß.
Siehe da lag im verwachs'nen Gesträuch ein gewaltiger Eber.
Dieses durchwehete nimmer die Wuth naßhauchender Winde,
Nimmer auch drang die Sonne hindurch mit leuchtenden Strahlen,
Auch nicht gießender Regen durchnetzet' es: so in einander
War es verschränkt, und der Blätter war rings ein unendlicher Abfall.

Der „quellenreiche Pappelhain in der Phäakeninsel Scheria" (Kosm. S. 10.) ferner wird von der Nausikaa, der Tochter des Königs Alkinoos, dem Odysseus als der Ort bezeichnet, an welchem er ausruhen solle, um von hieraus allein in die Stadt der Phäaker und zum König zu wandern, weil es doch gegen die Sitte sei, wenn sie allein mit einem Fremdlinge in der Stadt sich sehen lasse.

Nah' am Wege erscheint uns ein lieblicher Hain der Athene,
Pappelgehölz; ihm entrinnt ein Quell, der die Wiese durchschlängelt,
Wo mein Vater ein Gut sich bestellt, mit blühendem Garten,
Nur so weit von der Stadt, wie erschallt volltönender Ausruf.
Dort Dich setzend, verweil' ein Weniges, daß wir indessen
Kommen zur Stadt und erreichen des Vaters erhabene Wohnung.

Ferner wird das Land der Cyklopen geschildert:

Also steu'rten wir fürder hinweg, schwermüthiges Herzens.
Und an das Land der Cyklopen, der ungesetzlichen Frevler,
Kamen wir, welche nur den unsterblichen Göttern vertrauend,
Nirgend bau'n mit Händen, zu Pflanzungen, oder zu Feldfrucht;
Ohne des Pflanzers Sorg' und der Ackerer steigt das Gewächs auf,
Alles, Weizen und Gerst', und edele Reben, belastet
Mit großtraubigem Wein, und Kronions Regen ernährt ihn.
Dort ist weder Gesetz noch Rathsversammlung des Volkes;
Sondern All' umwohnen die Felsenhöhn der Gebirge,

Rings in gewölbeten Grotten; und Jeglicher richtet nach Willkür
Weiber und Kinder allein; und Niemand achtet des Andern.

Eine mäßige Insel erstreckt sich außer der Bucht hin,
Gegen das Land der Cyklopen, so wenig nah, wie entfernet,
Wälderreich; und der Ziegen unendliche Menge durchstreift sie,
Wildes Geschlechts: weil nimmer ein Pfad der Menschen sie scheuchet;
Nie auch wandeln hinein nachspürende Jäger, die mühvoll
Durch das Gehölz arbeiten, und luftige Gipfel umklettern.
Auch kein weidender Hirt durchschaltet sie, oder ein Pflüger;
Ohne des Pflanzers Sorg' und der Ackerer immer und ewig
Wildert sie menschenleer, und nährt nur meckernde Ziegen.
Denn es gebricht den Cyklopen an rothgeschnäbelten Schiffen;
Auch sind dort nicht Meister des Schiffbaus, wohl zu bereiten
Schöngebordete Schiffe, die, mancherlei Werke bestellend,
Rings zu den Städten der Welt hinsteuerten: so wie gewöhnlich
Männer sonst zu einander im Schiff durchfahren die Meerfluth;
Welche bald auch die Insel zum blühenden Lande sich schüfen.
Denn nicht karg ist der Boden, und fruchtete jeglicher Jahrszeit.
Dort verbreiten sich Wiesen am Strand des graulichen Meeres,
Feucht und schwellend von Gras; wo der fröhlichste Wein sich erhübe.
Dort ist lockerer Acker; und wuchernde Saaten beständig
Reiften zur Erntezeit; denn fett ist unten der Boden.
Dort auch ein schirmender Hafen, wo nie der Fessel man brauchet,
Weder Anker zu werfen, noch Seil am Gestade zu binden;
Sondern Gelandete weilen ein Weniges, bis es den Schiffern
Selbst zu fahren gefällt, und günstige Winde sich heben.
Aber am Haupte der Bucht ergießt sich blinkendes Wasser.
Quellend aus Felsengeklüft; und umher sind grünende Pappeln.

Vor Allem entzückt zeigt sich Odysseus durch den Anblick der Felsengrotte der Kalypso.

Jetzt aus bläulicher Fluth empor zum Gestade sich schwingend,
Wandelt' er, bis er erreicht die geräumige Kluft, wo die Nymphe
Wohnte, die schöngelockte; daheim auch fand er sie selber.
Lodernd brannt' auf dem Herde die Flamm'; und fern in das Eiland
Wallte der Ceder Gedüft, der gespaltenen, wallte des Thyons
Würzige Glut. Sie sang mit melodischer Stimm' in der Kammer,
Anmuthreich ein Gewebe mit goldener Spule sich wirkend.
Ringsher wuchs um die Grotte des grünenden Haines Umschattung,
Erle zugleich, und Pappel, und balsamreiche Cypresse.
Dort auch bauten sich Nester die breitgefiederten Vögel,
Habichte, sammt Baumeulen, und rings breitzüngiger Krähen

Wassergeschlecht, das kundig der Meergeschäfte sich nähret.
Hier war ausgebreitet am Felsengewölb' auch ein Weinstock,
Rankend mit dichtem Laub', und voll von reifenden Trauben.
Auch vier Quellen ergossen gereiht ihr blinkendes Wasser,
Nachbarlich neben einander, und schlängelten hiehin und dorthin;
Wo rings schwellende Wiesen hinab mit Violen und Eppich
Grüneten. Traun wohl selbst ein Unsterblicher, welcher dahin kam,
Weilte bewunderungsvoll, und freute sich herzlich des Anblicks.

Einen schroffen Contrast hierzu bildet besonders die Schilderung der Brandung, durch welche Odysseus sich hindurcharbeitet, nachdem er schon zwei Tage und zwei Nächte „in dem wogenden Aufruhr umhergeirrt."

Ringend schwamm er hinan, mit den Füßen das Land zu ersteigen.
Als er so weit nun war, wie erschallt volltönender Ausruf,
Jetzo hört' er ein dumpfes Getös' an den Klippen des Meeres.
Graunvoll donnerte dort an des Eilands Küste die Brandung
Strudelnd empor; und Alles war weiß von spritzendem Meerschaum.
Denn nicht Buchten empfingen die Schiff', und bergende Rheden;
Nur Geklüft umstarrte den Strand, Meerklippen und Felshöhn.
Aber dem edlen Odysseus erzitterten Herz und Kniee;
Unmuthsvoll nun sprach er zu seiner erhabenen Seele:

Weh mir, nachdem das Land mir Hoffnungslosen zu schauen
Zeus gewährt, und die Wog' ich hindurch arbeitend besieget;
Oeffnet sich nirgends Bahn aus des graulichen Meeres Gewässern.
Auswärts starren gezackt Meerklippen empor, und umher rollt
Stürmisch die brandende Fluth, und glatt umläuft sie den Felsen.
Aber tief ist nahe das Meer; und nimmer vermag ich
Dort mit den Füßen zu stehn, und watend zu fliehn aus dem Elend.
Streb' ich durch, dann schmettert mich leicht an den zackigen Meerfels
Raffend die mächtige Wog', und umsonst wird alles Bemühn sein.
Schwimm' ich aber noch weiter herum, abhängiges Ufer
Irgendwo auszuspähn, und sichere Busen des Meeres;
Ach dann sorg' ich, daß wieder der Ungestüm des Orkanes
Fern in des Meeres fischwimmelnde Fluth mich Erseufzenden hinwirft;
Oder ein Meerscheusal aus der Tiefe daher mir ein Dämon
Reizt, wie sie häufig ernährt die Herrscherin Amphitrite!
Denn ich weiß, wie mir zürnt der gewaltige Länderumstürmer!

Während er solches erwog in des Herzens Geist und Empfindung,
Trug ihn schon hochrollend die Wog' an das schroffe Gestad' hin.
Dort wär' ab ihm geschunden die Haut, und zermalmt die Gebeine,

Wenn sein Herz nicht erregte die Herrscherin Pallas Athene.
Schnell mit beiden Händen umfaßt' er die Klipp' in dem Anschwung,
Hielt dann keuchend sich fest, bis die rollende Woge vorbeiging.
Also entrann er ihr jetzt; doch zurück nun prallend vom Ufer,
Schlug sie daher mit Gewalt und schleudert' ihn fern in die Fluthen.
Und wie dem Meerpolypen, den einer hervor aus dem Lager
Aufzog, häufige Kiesel die ästigen Glieder umhangen:
So am Gestein blieb jenem von festumklammernden Händen
Abgeschunden die Haut; und die rollende Woge verbarg ihn.
Jetzt wär' in Jammer vertilgt, auch trotz dem Schicksal, Odysseus,
Wenn nicht Klugheit gewährte die Herrscherin Pallas Athene.
Aufgetaucht aus dem Schwalle der brandenden Fluth an dem Meerstrand,
Schwamm er herum, hinschauend zum Land', abhängiges Ufer
Irgendwo auszuspähn, und sichere Busen des Meeres.
Als er nunmehr die Mündung des schönherwallenden Stromes
Schwimmend erreicht; jetzt fand er bequem zur Landung das Ufer,
Seicht und felsenleer; auch war vor dem Winde Bedeckung.
Und er erkannte den strömenden Gott, und betete herzlich:

Höre mich, Gott, wer Du seist! Dir sehnlich Erfleheten nah' ich,
Fliehend aus finsterem Meer vor den Drohungen Poseidaons!
Ehrenwerth ja scheinet der Mann auch unsterblichen Göttern,
Welcher um Schutz annaht, ein Irrender: sowie ich selber
Nahe zu Deinem Strom und Deinen Knien, ein Bedrängter!
Aber erbarme Dich, Herrscher; denn Deinem Schutze vertrau' ich!

Die epischen Gedichte des Hesiodus reichen nach Inhalt und Form nicht im Entferntesten an die Epopöen des Homer heran. Für uns wäre eine dichterische Beschreibung des Winters von Interesse, welche dem Gedichte: Werke und Tage eingeflochten ist. Ein eben so gelehrter als tiefer Kenner der griechischen Litteratur sagt von diesem Gedichte: „Es ist das wahrhaft pädagogische Lehrbuch der Alten voll der pünktlichsten und durchgreifendsten Beobachtung, aus dem neben der sorgsamen Kenntniß vom alltäglichen Wandel, vom Himmel, Landbau, Seefahrt und anderen Fertigkeiten ein trüber, beengter Sinn spricht, welcher vom Nothstande geschärft sich der Erkenntniß des gesunkenen Zeitalters, den Regungen einer unsteten Empfindsamkeit, der Gottesfurcht und vollends dem Aberglauben nicht entziehen kann. Hesiodus ist ein Sprecher des Geschlechts, welches mit geringerem Behagen an der Außenwelt und mit desto hellerem Bewußtsein der Entartung und Bedürftigkeit sich

vom unmittelbaren Zusammenhange mit der Gottheit und seliger Vorzeit getrennt weiß, und nun diese Kluft theils durch Dämonologie erfüllt, theils durch Ansichten von bürgerlichen Berufsweisen und Künsten, durch Regeln und Sprüche für menschlichen Brauch und äußere Heiligkeit die Dinge sichern und einen Standpunkt in ihnen gewinnen will. Wie nun eine so gefärbte Poesie vermöge der Spannung und Unklarheit ihrer Elemente blos den Werth eines Durchgangspunktes, einer unerläßlichen Ruhe für nationale Bildung behaupten mochte, so war auch ihre historische Erscheinung mit keiner Dauer oder tieferen Einwirkung auf das Volk verträglich." (Bernhardy, Grundriß der griechischen Litteratur. 1. Th. S. 240.) Unzweifelhaft enthalten diese hesiodischen Hauslehren Theile aus verschiedenen Zeiten. Die Beschreibung des Winters vorzugsweise wird von mehreren Kritikern als ein Zusatz aus späterer Zeit betrachtet; theils wegen der Sprache, theils wegen des Zurücktretens der sonst im ganzen Werke durchgreifenden didaktischen Tendenz. Auch der poetische Werth dieser Beschreibung ist nicht gar hoch anzuschlagen.

Durch roßnährende Fluren der Thrakier stürmt in die Meerfluth
Boreas, wühlt sie empor; es erhascht dann Äcker und Waldung.
Viel hochbuschige Eichen umher, und stämmige Tannen,
Streckt er im Thal des Gebirgs auf die nahrungsprossende Erde,
Tobend mit Wuth; rings sauset die endlos wimmelnde Waldung,
Schaudernd fliehn auch die Thiere, die Schwänz' an die Bäuche geschmieget;
Selbst die mit zottigem Balge bekleideten; diesen sogar auch
Weht er, der kalte, hindurch, wie dicht auch die Brüste gedeckt sind.
Nicht mehr schützet den Stier die Härte der Haut; auch der Ziegen
Langes Haar durchdringt er. Es trotzet ihm kaum der Schafe
Wolliges Vließ. Den müden Greis selbst macht er zum Läufer.
Doch durchschüttelt er nicht zartblühende Glieder der Jungfrau,
Welche daheim im Gemache verweilt bei der trautesten Mutter,
Noch ungereizt von den Gaben der goldenen Aphrodite:
Dort nach erfrischendem Bade mit schmeidigem Oele gesalbet,
Ruht ihr zärtlicher Leib in behaglicher Kammer die Nacht durch,
Bei hartwinterndem Sturm; wann der Meerpolyp sich den Fuß nagt,
Im glutlosen Gemach, wo das traurige Leben er führet.
Denn nicht zeigt ihm die Sonne, sich irgendwo Weide zu haschen;
Sondern längs dem Gebiete der dunkelfarbigen Männer
Wendet sie sich, daß später dem Volk der Hellenen es taget.

Alle sodann, die gehörnt und hornlos wohnen in Wäldern,
Klappen die Zähn' unmuthig, und rings durch die Krümmen des Eichthal's
Fliehn sie umher; denn alle sind nur um das Eine bekümmert,
Wie im verwachsenen Busch ausspähn ein schirmendes Obdach.
Jetzt umhülle den Leib mit Gewand dir, wie ich ermahne,
Mit weichwolligem Mantel, und langausreichendem Leibrock,
Dünnerem Aufzug füge den grobgesponnenen Einschlag;
Hiermit kleide dich wohl, daß nicht die Haare dir schaudern,
Oder gesträubt aufstarren, empor am Leibe sich hebend.
Dann um die Füß' auch Sohlen des stark erschlagenen Stieres
Binde dir wohlgefügt, mit Filz inwendig sie fütternd.
Auch von Erstlingsböcklein, sobald vollzeitig der Frost kommt,
Füge dir Felle mit Sehnen des Stieres, daß dann um die Schulter
Du sie werf'st, dem Regen zur Wehr; und über das Haupt dir
Setze geformeten Filz, daß nicht die Ohren dir triefen,
Denn kalt ist frühmorgens die Luft, wenn sich Boreas herstürzt.
Früh ist über die Erde vom Sterngewölbe des Himmels
Weizenernährender Dunst auf der Mächt'gen Aecker gebreitet:
Welcher gemach aufzieht aus unversiegenden Strömen,
Dann, hoch über die Erd' im wirbelnden Winde gehoben,
Bald sich in Regen ergießt am Abende, bald auch daher tobt,
Wann das dichte Gewölk der thrakische Boreas aufthürmt.
Dem zu entgehn, thu' eilig dein Werk, und kehr' in die Wohnung,
Daß nicht etwa vom Himmel ein schwarzes Gewölk dich umhülle,
Und dir ganz durchnetze den Leib und die triefenden Kleider.
Wachsam sei also; denn der schädlichste Wintermonat
Waltet anjetzt, so schädlich dem Vieh, als schädlich dem Menschen.

Auch die Lyrik der griechischen Poesie bestätigt vollkommen, was wir im Allgemeinen von der poetischen Auffassung der Natur bei den Griechen entwickelten. In der Lyrik hätten wir vorzugsweise, wenn auch nicht poetische Schilderungen der Natur, doch den dichterischen Ausdruck der Gefühle zu suchen, welche die Anschauung der Natur im Menschen erweckt. Die griechische Lyrik zeigt aber in ihrer Blüthezeit, so umfassend sie auch alle Elemente des griechischen Lebens in ihren Kreis zieht, nur selten und immer nur beiläufig ein poetisches Naturinteresse. Um Ihnen zu zeigen, in welcher Weise die griechische Lyrik Naturschilderungen einflechtet, wähle ich einen auch im Kosmos hervorgehobenen Hymnus von Pindar. Der Hymnus besingt

Hieron den Aetnäer. Hieron von Syrakus hatte Katana und Naxos genommen, die Einwohner unter die Leontiner verpflanzt und Katana in eine neue Stadt umgewandelt, welche vom nahen Gebirge Aetna genannt und mit 5000 dorischen Pflanzern aus dem Peloponnes und einer gleichen Anzahl Syrakusier bevölkert wurde. Um der neuen Stadt Ehre und Namen zu erwerben, hatte sich Hieron bei dem pythischen Siege, den Pindar in diesem Hymnus besingt, als Aetnäer ausrufen lassen. Der Hymnus beginnt mit einer Apostrophe an die Lyra. Sie ist des Phöbus und der Musen gemeinsames Gut; Alles huldigt ihrer Macht. Dann heißt es weiter:

> Nur die dem Zeus verhaßt sind, erschrecken, wenn sie den Laut der singenden Musen hören, auf dem Lande wie auf den tosenden Meereswogen. Auch der tief auf Tartaros Bett liegt, den Ewigen verhaßt, der hunderthäuptige Typhos, welchen einst die ruhmvolle cilicische Bergkluft barg. Jetzt drückt die meerumzäunte Veste von Kyma, sammt Sykelia des Unthiers zottige Brust, auch hält sie fest Aetna, die Säule des Himmels, die Nährerin dauernden Schnees. Unnahbarer Flammen reinste Bäche speit sie aus tiefen Klüften, Ströme glühenden Rauchs fließen bei Tag, und in dem Dunkel der Nacht schleudert die rothe Flamme Felsen mit Gekrach hinaus bis auf der Meerfluth Ebenen. Fürchterliche Quellen des Hephästos sendet das Ungeheuer aus den Abgründen; wunderbar ist es zu schauen und Staunen ergreift die Hörenden, wie der Fuß und die schwarzbelaubten Gipfel Aetna's ihn fesseln, wie sein gezacktes Bett ihm den Rücken zersticht.

Darauf wendet sich der Gesang zum Lobe Hierons. — Typhos, auf welchen die vulkanischen Ausbrüche zurückgeführt werden, wird als ein Ungeheuer aus Schlangen zusammengeballt vorgestellt. In Cilicien waren die Vulkane, welche in der Sage noch erwähnt werden, zur Zeit Pindar's erloschen.

Die dramatische Poesie der Griechen steht schon durch ihre allgemeine Tendenz Naturschilderungen fern. Die Tragödie verarbeitet, sich anlehnend an historische Personen, die Collision der menschlichen Freiheit mit dem nothwendigen Walten des Schicksals. Entschieden ist die künstlerische Formirung dieser Collision für die ganze Entwickelung des griechischen Geistes von epochemachender Bedeutung; denn es wird dadurch der wesentliche Gehalt des antiken Bewußtseins in seinem innersten

Kerne erfaßt und zur Anschauung gebracht. Das Bewußtsein der Freiheit nämlich ist hier wesentlich ein endliches, beschränktes. Das freie, sittliche Handeln selbst, das Handeln, in welchem der Einzelne nicht etwa seinen willkürlichen Einfällen folgt, sondern die Gebote der Götter vollbringt, sich in Einheit weiß mit dem göttlichen Willen, geräth in seinem weiteren Verlauf, in seinen Folgen und äußeren Zusammenhängen in Widerspruch mit der dunkeln Macht des Schicksals, welche, obwohl sie nur in Räthseln zu dem Menschen spricht, doch als heilig und göttlich anerkannt wird. Der Nothwendigkeit des Schicksals sind auch die Götter unterworfen. Die Freiheit des Menschen ist so wesentlich verwickelt in diesen Gegensatz zweier gleich heiliger Gewalten. Er wagt es nicht, sich aus diesem Kampfe dadurch herauszuziehen, daß er seine Handlung durch die dem modernen Bewußtsein so nahe liegende Reflexion spaltet in einen Theil, welchen er mit Absicht gethan, und in einen anderen, welcher gegen seine Absicht und ohne seinen bewußten Willen mit seiner Handlung sich verbunden hat. Er nimmt vielmehr die ganze Handlung auf sich. Was er gethan und was aus seiner That geworden — es ist ein unzertrennliches Ganzes; der Mensch nimmt es mit religiöser Ergebenheit hin, und strebt so durch diese unbeugsame Energie seiner Innerlichkeit den Widerspruch der ewigen, göttlichen Mächte zu lösen.

Die umfassendste, eingehendste Naturschilderung finden wir im Oedipus in Kolonos von Sophokles. Die Situation ist folgende. Nachdem dem Oedipus sein Schicksal offenbar geworden, daß er nämlich wider sein Wissen seinen Vater erschlagen und seine Mutter zur Gattin genommen, daß er sonach selbst die Schuld trägt an dem Unglücke seines Volks, welches von der Pest verwüstet wird, beraubt er sich seiner Augen und wandert von seinem Schwager und seinen Söhnen getrieben, in der Begleitung seiner Tochter Antigone bettelnd in fremden Ländern umher. Das pythische Orakel verkündete ihm, daß er in dem Heiligthume der Eumeniden durch seinen Tod seine Schuld sühnen werde. Nach langer Wanderung kam er nach Kolonos; in der Nähe der Stadt befand sich der heilige Hain der Eumeniden. Eben diesen Hain besingt der Chor, indem sich Oedipus ihm nähert. Ohne Zweifel ist es der Contrast,

in welchem die heilige Stille des Haines zu der inneren Zerrissenheit des Oedipus steht, was den Sophokles bei der Schilderung des Haines länger verweilen läßt. Die heilige Ruhe der Natur kündigt sogleich die Versöhnung an, welche Oedipus hier finden soll.

Der Chor ist (nach Donner's Uebersetzung) folgender:

Zur roßprangenden Flur, o Freund,
Kamst du, hier zu des Landes bestem Wohnsitz,
Dem glanzvollen Kolonos, wo
Häufig flatternd die Nachtigall
In helltönenden Lauten klagt
Aus den grünenden Schluchten,
Wo weinfarbiger Epheu rankt,
Tief im heiligen Laube des
Gottes, dem schattigen früchtebeladenen,
Dem stillen, das kein Sturmwind
Bewegt, wo der begeisterte
Freudengott Dionysos stets hereinzieht,
Im Chor göttlicher Ammen*) schwärmend.

Hier in schönem Geringel blüht
Ewig unter des Himmels Thau Narkissos,
Der altheilige Kranz der zwei
Großen Göttinnen,**) golden glänzt
Krokos: nimmer versiegen die
Schlummerlosen Gewässer,
Die vom Strome Kephissos her
Irren; ewig von Tag zu Tag
Wallt er mit lauterem Regenergusse durch
Der breiten Erde Fluren,
Das Land schnell zu befruchten, das
Auch die Chöre der Musen nie verschmähten,
Noch Kythere mit goldnen Zügeln.

Hier auch blüht ein Gewächs,***) wie im Gefild' Asia keines,
Noch auf dorischer Flur, dort in dem weit
Prangenden Eilande des Pelops
Erwuchs; von selbst ohne Pflege keimt es,
Der Feindesspeere Schrecken, das
Gewaltig aufblüht in dieser Landschaft:

*) Die Nymphen, welche den Bacchus erzogen und später mit ihm die Welt durchschwärmten.

**) Demeter (Ceres) und ihre Tochter Persephone (Proserpina).

***) Der Oelbaum, welchen Athene schuf, wie Poseidon das Roß.

Mein sproßnährender, blauschimmernder Oelbaum,
Den kein bejahrter, kein junger Heerfürst
Je mit feindlicher Hand tilgend verheert:
Denn mit dem ewigen wachen Blick
Sehn Zeus Morios Augen ihn,
Und helläugig Athene.

Noch ein anderes Lob meiner Geburtserde, das beste,
Des groß waltenden Meergottes Geschenk,
Nenn' ich, des Land's edelste Gabe —
Des Meeres Herrschaft, der Ross' und Füllen.
O Kronos' Sohn, du hobst es ja
Zu diesem Preis, hehrer Gott Poseidon,
Der dem Rosse den wuthstillenden Zügel
Am ersten umwarf auf diesen Wegen.
Sieh schnell rudernd, mit Macht nieder zum Meer
Hüpft in den Händen geschwungen das
Ruder, das Nereiden rings
Hundertfüßig umtanzen!

In den griechischen Dichtungen der späteren Zeit nimmt die Natur in einer ganz anderen Weise das Interesse in Anspruch als früher. Vor Allem versucht es die didaktische Poesie, die erweiterte Kenntniß von der Natur in dichterische Formen zu kleiden. Entschieden haben diese Producte keinen weiteren künstlerischen Werth. Sie zeigen vielmehr, wie trotz der Gewandtheit in der Form der innere Gehalt der Poesie dem Geiste verloren gegangen, die Kunst sich abgelebt und im Verschwinden begriffen ist. Als wahrhaft poetische Behandlung der Natur können wir diese didaktischen Gedichte unmöglich betrachten. Nur das erweiterte, mehr oder weniger ausgebildete wissenschaftliche Interesse ist es, was in ihnen offenbar hervortritt. Vor Allem berühmt ist Aratos, welcher um 213 vor Christus starb. Wir besitzen von ihm zwei didaktische Werke, Phänomena und Diosemeia. Das erste Gedicht ist nichts Anderes, als eine versificirte Beschreibung des Himmels nach dem Himmelsspiegel des knidischen Astronomen Eudoxos; ganz einförmig geht es von Sternbild zu Sternbild fort. Ein eben solches Aggregat von Beobachtungen ist das zweite Gedicht. Was für Vorbestimmungen des Wetters Erfahrung und Aberglaube in den Erscheinungen an Sonne, Mond und Sternen, Bäumen, Pflanzen und Blumen, vierfüßigen Thieren, Vögeln

und anderen Dingen wirklich entdeckt oder zu entdecken gewähnt haben, diese alle hat Aratos in mehr als 400 Versen gesammelt und in poetische Wörter und Redensarten gekleidet. Ein späterer Dichter, Oppianos (um 180 v. Chr.) aus Korykos in Cilicien verfaßte ein Lehrgedicht über die Fische, Halieutika, welches den Aufenthalt und die verschiedenen Fortpflanzungen der Fische, ihre Lebensweise, Waffen und Kriege, auch die mannichfachen Anstalten, die der erfinderische Fleiß des Menschen, sich ihrer zu bemächtigen, getroffen hat, auseinandersetzt. Oppianos gilt auch als der Verfasser eines ebenso trockenen Gedichts, Kynegetikon, über die Jagd, in 4 Büchern, von denen das erste den Jäger in voller Rüstung auf einem besonderen, wohl zugerittenen Pferde und umgeben von tapferen, abgerichteten Hunden, schildert, das zweite und dritte die jagdbaren Thiere nennt und beschreibt, und das vierte nur zum Theil erhaltene, das Wissenschaftliche der Jagd darlegt. Ungefähr um dieselbe Zeit lebte Dionysios Periegetes. Er hat uns ein geographisches Gedicht hinterlassen, in welchem er, nach vorläufiger Bestimmung der Welttheile, zuerst den Okeanos nach seinen Haupteinschnitten, dann, anhebend von den herkulischen Säulen, die einzelnen Gewässer des Mittelmeeres, hierauf die Völker Afrika's, die Länder Europa's, die Inseln in und außer dem Mittelmeer und endlich die asiatischen Reiche in etwa 1100 Hexametern nicht schildert, sondern dürr der Reihe nach aufführt, und zugleich an die vornehmsten Berge, Städte und anderen Merkwürdigkeiten in der Kürze erinnert.

Viel mehr bietet die griechische Lyrik der späteren Zeit eine wirklich poetische Behandlung der Natur. Zunächst finden wir in den bukolischen Dichtungen gelegentlich Naturschilderungen. Als Meister im Idyll gilt bekanntlich Theokrit. Er war aus Syrakus und lebte während der Regierungen des zweiten Hieron und der beiden ersten Ptolemäer. Von den Werken Theokrit's sind uns dreißig Idyllen und einundzwanzig Epigramme übrig geblieben. Die Idyllen Theokrit's haben einen überwiegend dramatischen Charakter. Die Scene derselben ist meist sein Vaterland Sicilien, die handelnden Personen sind dortige Bürger, Fischer, Schnitter, vor Allem aber Hirten. Theokrit stellt deren Beschäftigung dar, ihr einfaches, geselliges

Leben, ihre Gesänge. Unzweifelhaft hat Theokrit aus dem Leben gegriffen. Allein wenn er selbst auch viel weniger als die spä-teren Idyllendichter ausdrücklich die Absicht hatte, in seinen Idyllen dem innerlich zerfallenen Leben der feinen Sitte ein ein-faches, ideales, unverdorbenes Leben gegenüber zu stellen, so bildet doch in dem poetischen Interesse für das gemüthliche, eng-begrenzte Hirtenleben jener Gegensatz auch unbewußt ein wesent-liches Motiv. Daß sich nun aber in der Darstellung des Hir-ten- und Fischerlebens einzelne Naturschilderungen einflechten, bringt der Gegenstand selbst unmittelbar mit sich. Eine reizende Naturschilderung enthält besonders die neunte Idylle. Die Scene ist auf der Insel Cos. Der Dichter ist, von seinem Freunde Phrasidamos eingeladen, auf einer Wanderung zu den Thalysien oder dem Feste, an welchem der Ceres die Erstlinge der Ernte gebracht wurden. Unterwegs begegnet ihm der Geishirt Lykidas, mit dem er einen Wettgesang anstimmt. Nachdem dieser vollen-det, entfernt sich Lykidas und der Dichter gelangt bei Phrasida-mos an.

Also sang ich, und sanft wie das erste Mal lächelnd, den Stab mir
Lykidas gab, ein Gastgeschenk mir zu sein von den Musen.
Wandte sich dann zur Linken, und wanderte weiter nach Pyra.
Eukritos aber und ich, mit unserem süßen Amyntchen,
Kehrten bei Phrasidamos ein, und warfen uns dort auf
Tiefgebettete Streu'n von duftendem Mastyrlaube,
Fröhliches Muths auf frischgeschnittene Ranken des Weinstocks.
Häufiger Pappelbäum' und Ulmen rauschende Wipfel
Walleten über dem Haupt', und nahebei floß aus der Nymphen
Grotte die heilige Fluth, und murmelte lieblich vorüber.
Sommerlustig, auf schattigem Baumlaub saß der Cikaden
Völkchen, plaudernd mit rastloser Emsigkeit; fern aus des Dorn-strauchs
Dichtem Gezweig ertönte des Sprossers Schlag uns herüber,
Durchhin sangen die Lerchen, die Stieglitze, stöhnte die Turtel.
Summend von Quell zu Quell, uns gelbliche Bienchen umschwärmten,
Alles duftete Herbst, und duftete fruchtbaren Sommer,
Denn zum Fuß uns die Birnen, zu beiden Seiten die Aepfel,
Reichlich ausgestreut, herkugelten, pflaumenbeladen
Gossen sich aus auf den Boden die Fruchtzweig', und von dem Spunde
Wurde das Pech vier Jahr gelegener Fässer gelöset.

Außer Theokrit sind als Idyllendichter besonders berühmt **Bion** und **Moschos**. Von Moschos besitzen wir einen Grab-

gesang auf Bion; der Dichter fordert in ihm die ganze Natur in sehr malerischer Weise zur Trauer auf. Ich theile den Anfang desselben mit.

Traurig erseufzt ihr Thäler mit mir, und du Dorische Welle!
Weinet mit mir ihr Ströme den liebenswürdigen Bion!
Trauert mir nun, ihr Pflanzen, ihr Waldungen jammert mir alle!
Blumen verhaucht aus niedergesenketen Kelchen den Odem!
Färbt vor Harm euch dunkler ihr Rosen, ihr Anemonen!
Und Hyakinthe du sprich die traurige Schrift, und mit jedem
Blättchen dein Ach Ach stammle! denn todt ist der liebliche Sänger.

Stimmet die Trauer nun an, stimmt an, Sikelische Musen!
Die ihr im dichten Gesproß ihr Nachtigallen erseufzet,
Auf! und verkündiget nun der Sikelischen Fluth, Arethusa's
Wellen, daß Bion der Hirt erblassete, daß der Gesang mit
Ihm erstarb, daß auf immer die Dorische Weise dahin ist.

Stimmet die Trauer nun an, stimmt an, Sikelische Musen!
Rührender nun auf den Wassern, Strymonische Schwäne, mir klaget.
Laßt den Gesang der Trauer aus jammernden Kehlen nun schallen;
Saget den Mädchen nun an den Oeagrischen, saget den Nymphen
Allen der Thrakischen Flur: dahin ist der Dorische Orpheus!

Stimmet die Trauer nun an, stimmt an, Sikelische Musen!
Er von Allen der Heerden Geliebterer, spielet nun nicht mehr,
Singt nicht mehr gelagert in einsamer Eichen Umschattung.
Ach! am Thron des Pluton, er nun ein Lethäisches Lied singt;
Nun ist die Flur gesanglos, und irre herum um die Farren
Schweifen die Küh', und brüllen vor Leid, und mögen nicht weiden.

Reich an kleinen, zum Theil höchst anmuthigen Naturgemälden ist die griechische Anthologie. Schon im ersten Jahrhundert vor Christus fing man an, Sammlungen aus verschiedenen Dichtern zu veranstalten. Die Blumenlese, welche sich uns erhalten hat, schreibt sich vom zehnten Jahrhundert her; sie enthält eine Menge von kleinen Gedichten aus sehr verschiedener Zeit. Ich lasse einige Naturschilderungen hier folgen.

Der Frühling von Meleagros.

Nun der umstürmete Winter hinweg von dem Aether gewichen,
Strahlt süßlächelnd die purpurne Zeit holdblühenden Frühlings.
Freundlich umkränzt mit der üppigen Saat sich die bräunliche Erde,
Und schön schmückt sich der Baum mit dem Haar umgrünenden Laubes.

Lieblich von schimmerndem Thau und der pflanzenernährenden Eos
Lachet die Wiese getränkt, und die Ros' entfaltet die Brust schon.
Jetzt auch freut sich der Hirt im Gebirg zu beleben die Syrinx,
Und mit der Zicklein graulichen Schaar zieht munter der Geishirt.
Schon durchschneidet der Schiffer das Meer, und der säuselnde Westwind
Füllt aufschwellend die Segel, und lenkt heilbringend die Schifffahrt.
Laut schon rauschet des Bromios Fest, und den Geber des Weinstocks
Feiert die jauchzende Schaar mit des Epheu's Trauben umkränzet.
Künstliche Werke beginnet auf's Neu das den Rindern entsproßne
Immengeschlecht, und sitzend auf zierlicher Scheiben Gewebe
Schaffen sie Zellen von Wachs, des erquicklichen Seimes Behältniß.
Ringsum tönen ihr Lied hellwirbelnde Vögelgeschlechte;
Halkyonen am Ufer des Meeres, und im Hause die Schwalbe;
Schwän' am Gestade des Strom's, und in schattigen Wäldern Aëdon.
Wenn sich die Bäume des Haares erfreun, und die Erde sich grün schmückt;
Hirten die Syrinx ergötzt, und die wolligen Heerden der Weidplatz;
Schiffer die Fluth durchziehn; Dionysos Chöre bereitet;
Vöglein singen, die Bien' aus würzigen Blumen den Seim schafft;
Soll nicht auch der Aödos im Lenzmond Liebliches singen?

Komm hierher, o Wandrer, in grünender Haine Beschattung,
Gieb dem ermüdeten Fuß Ruh' von der irrenden Müh',
Hier wo grünliches Wasser des Bach's mit ergiebiger Mündung
Reichlich dem Boden entquillt und die Platanen erfrischt;
Wo aus purpurnen Furchen im Lenz feuchtduftende Veilchen
Lächelnd erblüh'n, mit dem Kelch strahlender Rosen gemischt.
Sieh, wie ergießt und verschlingt sich das Haar reichlockigen Epheu's;
Und sein grünes Geflecht kränzet die Wiesen umher.
Still entgleitet der zögernde Fluß durch buschiges Ufer,
Leise benagend den Fuß blühender Bäume des Hain's.
Eros heißet der Ort. Kein anderer Name gebührt dem,
Welchen, wohin du nur blickst, liebliche Charis erfüllt.

Hier dies nimmer versiegende Naß des krystallenen Felsbach's
Sprudelt das nahe Gebirg' durstigen Wand'rern hervor.
Grünende Lorbern umkränzen mich stets, und des Platanos Laubdach
Schattet mir. Kühlend zugleich breitet ein Lager sich aus.
Geh' nicht achtlos neben mir hin, und hast du des Durstes
Gluten gestillt, so verzieh' ruhend im schattenden Sitz.

Bräunliche Biene, Verkündigerin süßblühenden Frühlings,
Die sich mit taumelnder Lust unter den Blüthen berauscht;
Fleuch nur hin zu der duftenden Au, und betreibe die Arbeit,
Daß dein wächsern Gemach schwelle vom lieblichen Seim.

Nicht mehr schreckst du hinfort, durch brausende Wogen der Salzfluth
Stürmend, Delphin, das Geschlecht wimmelnder Fische des Meers.
Nicht mehr lauschend dem süßen Getön durchbohrten Geröhres,
Wirfst du des kräftigen Sprungs neben den Schiffen dich freun;
Noch auch trägst du hinfort, o Sprudelnder, Töchter des Nereus
Hoch auf dem Rücken hinweg über der Tethys Gebiet.
Denn dich warfen, bewegt von dem Sturm, wie ein mächtiges Felsstück,
Schäumende Wogen hierher auf das zerriss'ne Gestad.

Schattige Wipfel, und ihr, hochschwebende Zweige des Eichbaums,
Welche vor drückender Glut wandernde Männer beschützt;
Laubreich Dach, gleich Ziegeln, und dichter noch Zweige zur Wohnung
Girrender Tauben, und euch, zirpende Grillen, bestimmt;
Auch ich eilte zu dir, um in kühlendem Schatten zu rasten:
Nimm mich freundlich in Schutz, wehrend der Sonne Geschoß.

Sieh, wie unter dem hehren Gezweig des verbreiteten Laubdachs
Grünend der Platanos hier heimliche Liebe verbirgt!
Heimliche Liebe schlingen sich an, und die Traube, der Hora
Lust, süß schwellend von Most, hängt von den Zweigen herab.
Schmücke nur immer so grün dich, o Platanos! Immer verbirg auch
Mit dem umschattenden Laub Paphiens süßes Gekos.

Zwölfter Brief.

Die dichterische Auffassung der Natur bei den Römern.

(Kosm. S. 18—25.)

Daß der Geist des römischen Lebens ein specifisch anderer ist als des griechischen, tritt uns nirgends anschaulicher entgegen

Natur sich von dieser menschlichen, persönlichen Form überhaupt loslöste und sich als todte Natur dem Geiste darstellte. Damit eröffnet sich aber auch der Blick in die Landschaft. Das Interesse an dieser liegt sonach dem römischen Geiste viel näher als dem griechischen. Auch die Geschichte bestätigt es vollkommen, daß der römische Geist viel weniger Zeit dazu gebraucht, die Vergötterung der Natur abzuwerfen, sich aus der Einheit mit der Natur herauszuziehen, und sich dieser mit Bewußtsein und in allgemeiner Weise entgegen zu stellen. Hierzu trat nun aber bei den Römern wieder der überwiegende praktische Verstand, welcher wie die Kunst überhaupt so auch den ästhetischen Genuß und die künstlerische Auffassung der Natur gegen die praktische Bearbeitung und Ueberwindung derselben in den Hintergrund treten ließ. Die Kunst übt überhaupt auf den römischen Geist, weil sie seinem ganzen Charakter wesentlich fremd ist, eine auflösende Gewalt aus. Die höchste Blüthe der römischen Poesie fällt in eine Zeit, in welcher die innere Energie der römischen Sittlichkeit bereits gebrochen, der kämpfende und siegende Staat seine Aufgabe gelöst, sich zum Herrn der Welt gemacht hatte, nun aber auch durch innere Gegensätze, welche zu beherrschen außer seiner Macht lag, unaufhaltsam seinem Untergange entgegen ging. In dieser Auflösung des allgemeinen sittlichen Lebens bietet der Staat nicht mehr die Befriedigung und den Genuß der Freiheit. Der Einzelne wird in sich selbst zurückgetrieben; er muß es versuchen, auf eigene Weise sein Leben sich einzurichten, auf eigenem Wege das Ziel zu erreichen, zu welchem die innerlichen geistigen Mächte ihn treiben. Es ist dies die Zeit, in welcher die Willkür des Individuums nach allen Seiten hin unaufhaltsam hervorbricht. Die allgemeinen sittlichen Potenzen sind in Zweifel gezogen; die Begierden, Neigungen, Leidenschaften des Individuums hält kein allgemein anerkanntes Gesetz, keine als heilig geltende Sitte mehr zurück. Das Jagen nach sinnlichem Genuß, Reichthum, Pracht und Luxus aller Art wird zum herrschenden Charakter. Idealere Naturen ziehen sich in ein einsames und einfaches Leben zurück, betrauern die verschwundenen Zeiten, oder vertiefen sich in die Regionen des Gedankens, und suchen in der Freiheit von aller Leidenschaft, von allen Wünschen und Hoffnungen einen Trost

liche Geltung entschieden verloren; sie können beliebig durch die dichterische Phantasie umgestaltet, durch Allegorien anderer Art vermehrt oder ersetzt werden.

Daß ein Volk, in welchem die praktische Wirklichkeit des Staats so entschieden alle Interessen in Anspruch nahm, zur Kunst nur wenig geneigt sein konnte, liegt auf der Hand. Die Römer sind in ihrer kalten Würde, in der Erhabenheit ihrer unbestechlichen Tugend ohne Zweifel ein Object für die Kunst — ich brauche nur an Shakspeare zu erinnern — aber zur eigenen künstlerischen Productivität fehlte ihnen die reflexionslose Begeisterung, die ohne praktischen Zweck sich der Idee hingiebt, und diese Einheit mit der Idee unbekümmert um weitere praktische Erfolge ausspricht und zur Anschauung bringt. Die römische Kunst bleibt fast in allen ihren Gestaltungen in der entschiedensten Abhängigkeit von der griechischen. Eben dies gilt auch von der römischen Poesie. Die größten römischen Dichter sind Nachahmer der Griechen, und so frei sie sich auch in dieser Nachahmung bewegen, so innig sie ihre griechischen Muster sich zu assimiliren verstehen, so erheben sie sich doch weder der Form noch dem Inhalte nach zu einer freien künstlerischen Schöpfung, zu einer Schöpfung, welcher in der ganzen Entwickelung der antiken Kunst eine epochemachende Bedeutung zugestanden werden könnte. Nur die Satyre wird als die Form der Poesie angesehen, welche der römische Geist selbständig aus sich producirt hat.

Auch in der poetischen Behandlung der Natur folgen die römischen Dichter im Allgemeinen den Griechen. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß sich auch hier der specifische Unterschied des römischen Geistes von dem griechischen nach verschiedenen Seiten hin geltend macht. Bei den Griechen war die Personificirung der natürlichen Mächte der Hauptgrund, daß das Interesse am Landschaftlichen zurücktrat. Aehnlich verhält es sich bei den Römern. Indem aber schon die römische Religion die natürliche Form und den geistigen Gehalt durchaus nicht mit der innerlichen Festigkeit und Tiefe zu der plastischen Form der Persönlichkeit verband, die Götter sich vielmehr allegorischen Figuren annäherten, so war es für die römische Anschauung viel leichter möglich, daß die

ganze Thätigkeit durch die regelmäßige Veränderung der Natur bestimmt ist. Eben diese Thätigkeit, welche der feinen Sitte zu einer sehr dürftigen, untergeordneten geworden, erhält nun wieder überwiegenden Werth; sie wird in ihrer Einfachheit zum Ideal des von aller Bildung übersättigten Geistes. Offenbar ist bei dem sich Zurückziehen der an Luxus aller Art gewöhnten Individuen in ein stilles, einfaches Leben immer die Gefahr da, daß dieser Trost der Einsamkeit nicht gar lange vorhält. Man sehnt sich aus dem idyllischen Leben wieder in die Bewegung der geistigen Interessen, in den Genuß des Luxus, in die dramatische Welt der Leidenschaften zurück. Oder man versucht es auch, diesen Luxus in das idyllische Leben mit hinüber zu nehmen; man verpflanzt die Pracht in die Einsamkeit der Natur, und hat so vollständig die Genüsse bei einander. Auch von dieser Art, die Natur zu genießen, giebt uns schon die römische Welt die eclatantesten Beispiele. Auf die Landhäuser, die umgeben von der herrlichsten Natur, zog man sich zurück; idyllische Situationen wurden durchkostet, aber nur um mit desto intensiverer Lust sich den Genüssen des Luxus hinzugeben, welche die Villen selbst im ausgedehntesten Maaße boten.

Der Kosmos erwähnt von den römischen Dichtern zuerst des Lucretius. Er starb um das Jahr 51 vor Christus. Sein didaktisches Epos: über die Natur der Dinge, welches schon bei den Römern die tiefste Bewunderung erregte, hat im Allgemeinen die Tendenz, die atomistischen Principien der epicuräischen Philosophie speciell durchzuführen und auf alle Erscheinungen der Natur anzuwenden. Die poetische Einkleidung ist gewählt, um der philosophischen Anschauungsweise um so sicherer allgemeinen Eingang zu verschaffen. Lucretius ist durch die philosophische Bildung vollständig aus dem mythologischen Volksglauben herausgetreten. Dieser gilt ihm als ein den Menschen beengender Aberglaube.

Göttern wiesen sie an den Sitz und die Wohnung im Himmel;
Weil dort die Sonne sich dreht, und der Mond, und die ernsten Gestirne,
Und die schweifenden Fackeln der Nacht, und die fliegenden Flammen;
Wolken, und Regen, und Schnee, und die Winde, die Blitze, der Hagel,
Und der reißende Sturm, und die furchtbar rollenden Donner.

O unseliges Menschengeschlecht, dergleichen den Göttern
Zuzuschreiben, und noch als Zeichen des bitteren Grolles!
Welche Seufzer erpreßtet ihr da euch selbst, und wie tiefe
Wunden schlugt ihr auch uns, und bereitetet Thränen den Enkeln!
Frömmigkeit ist das nicht, mit verhülletem Haupte sich oftmals
Rund um den Stein zu drehn, und jeden Altar zu berennen;
Hin sich zur Erde zu werfen, mit ausgebreiteten Händen,
Vor den Bildern der Götter; mit Opferblute der Thiere
Ihren Altar zu besprengen; Gelübd' an Gelübde zu reihen:
Sondern beruhigt im Geist hinschauen zu können auf Alles.*)

Ferner heißt es im sechsten Buche:

Ist's, daß Jupiter selbst und andere Götter des Himmels
Leuchtende Tempel erschüttern mit Schrecken erregendem Donner,
Und sie das Feuer verschleudern, wohin es nur jedem beliebet:
Warum treffen sie nicht auf den, der jedes Verbrechen
Ungescheuet begeht, und lassen die flammenden Blitze
Hauchen aus seiner durchbohreten Brust zum schreckenden Beispiel?
Lassen jenen vielmehr, der sich keiner Schande bewußt ist,
Keinen Frevel beging, verstrickt in Flammen sich wälzen,
Plötzlich vom wirbelnden Strahl des himmlischen Feuers ergriffen?

Warum verschwenden sie oft an verödeten Orten die Blitze?
Etwa die Arme zu üben dadurch, sich die Schultern zu stärken?
Lassen den Donnerkeil des Vaters gegen die Erde
Sich abstumpfen: er selbst läßt's zu, und spart ihn dem Feind nicht?

Endlich, warum wirft Jupiter nie vom erheiterten Himmel
Seine Geschosse herab, und schüttet die Donner von da aus?
Steigt er vielleicht erst dann, wenn die Wolken sich untergezogen,
In das Gewoge hinab, um näher dem Ziele zu rücken?
Warum blitzt er ins Meer? was haben ihm immer die Wogen,
Und die flüssige Masse gethan, und die schwimmenden Felder?

Ist's sein Wille jedoch, daß entgehen wir sollen dem Blitzstrahl,
Warum stehet er an, zu zeigen ihn, eh' er ihn losschnellt?
Will er uns unversehens jedoch mit dem Feuer ersticken,
Warum erregt er zuvor Nacht, Brausen, und rauschendes Murmeln?

Das Epos des Lucretius ist nun besonders merkwürdig durch die Combination sehr heterogener Elemente. Zunächst zeigt Lucretius, daß er den philosophischen Gedanken vollkommen beherrscht, daß er ihn besitzt ohne Einkleidung in die sinnlichen Formen der Anschauung und Phantasie. Mit diesem Besitz des Gedankens opponirt sich Lucretius der poetischen Auffassung

*) B. 5. V. 1187 ff.

der Natur, welche unmittelbar schon in der Religion liegt. Er stellt sich denkend der Natur gegenüber. Ferner aber zeigt er nicht blos eine hohe Begeisterung für die Freiheit des philosophischen Gedankens, für die wissenschaftliche Einsicht, sondern ebenso sehr auch eine rege Empfänglichkeit für den unmittelbaren Naturgenuß, und ein Interesse die Naturgestalten dichterisch zu schildern. Dies aber ist um so merkwürdiger, da die philosophischen Principien des Lucretius, indem sie alles Leben der Natur ertödten, alle individuelle Selbständigkeit der Naturgestalten in äußerliche, mechanische Processe auflösen, eine ästhetische Anschauung der Natur nichts weniger als unterstützen. Man kann dem Lucretius nicht im Entferntesten das Talent absprechen, die Natur poetisch zu schildern; gewöhnlich mischt sich aber die philosophische Reflexion störend in diese Schilderungen ein; der theoretische Zweck wird sichtbar, und verdirbt uns den poetischen Genuß.

Die wesentlichen Momente, welche dem Lucretius vorzugsweise am Herzen liegen, nämlich die Energie und Freiheit des Geistes, welche die Wissenschaft giebt, die Gleichgültigkeit gegen die Interessen und den Glanz der Welt, und dann das einfache Leben und der Genuß an der Natur, fassen sich prägnant zusammen besonders in den berühmten Anfangsversen des zweiten Buchs.

Süß ist's, Anderer Noth bei tobendem Kampfe der Winde
Auf hochwogigem Meer, vom fernen Ufer zu schauen;
Nicht als könnte man sich am Unglück Andrer ergötzen,
Sondern dieweil man vor Augen, von welcher Bedrängniß man frei ist.
Süß auch ist es, zu schaun die gewaltigen Kämpfe des Krieges
In der geordneten Schlacht, vor eignen Gefahren gesichert.
Aber süßer ist nichts, als die wohlbefestigten heitern
Tempel inne zu haben, erbaut durch die Lehre der Weisen:
Wo du hinab kannst sehen auf Andere, wie sie im Irrthum
Schweifen, immer den Weg des Lebens suchen, und fehlen;
Streitend um Geist und Witz, um Ansehn, Würden und Adel;
Tag und Nacht arbeitend, mit unermüdetem Streben,
Sich zu dem Gipfel des Glücks, empor sich zu drängen zur Herrschaft.

O unseliger Geist, o blinde Herzen der Menschen!
In welch finsterer Nacht und unter welchen Gefahren

Wird dieses Leben verbracht, der Moment. Es liegt ja vor Augen,
Daß die Natur für sich so heiß nichts fordert, als daß wir
Ist der Körper von Schmerzen befreit, des Geistes genießen,
Frohen Gefühls, entfernet von Furcht und jeglicher Sorge.
Halten im weiten Saal nicht goldene Jünglingsgestalten
Flammende Fackeln empor, den nächtlichen Schmaus zu erhellen;
Glänzt nicht von Silber das Haus, und wiederstrahlt es von Gold
nicht;
Schallt nicht Zithergesang zurück von getäfelten Wänden:
Nun so lagert man sich vertraut auf schwellenden Rasen,
Neben dem rinnenden Bach, im Schatten erhabener Bäume,
Pfleget fröhlich des Leibes, auch arm an irdischen Schätzen.
Sonderlich dann, wenn der Himmel lacht, wenn die fröhliche Jahrszeit
Wieder die grünende Flur mit Blumen und Blüthen bestreuet.
Wahrlich nicht schneller entweicht die Fieberhitze vom Körper,
Ob auf Purpur du dich und gestickten Teppichen wälzest,
Oder gemeines Gewand um deine Schultern herumschlägst.
Mögen demnach nicht Schätze, noch Gold, noch Adel, noch Herrschaft
Leibliches Wohl dir schenken, wer wollte so arg sich täuschen,
Und das Heil des Geistes von irdischen Gütern erwarten.

Um Ihnen von den Naturschilderungen des Lucretius einige Proben zu geben, wähle ich zunächst aus dem ersten Buche seines Epos die Schilderung von der Gewalt des Windes. Lucretius will, um seinen Atomen Eingang zu verschaffen, an dem Beispiele des Windes die Existenz von Körpern beweisen, welche dem Auge nicht sichtbar sind.

Sieh' wie des Windes Gewalt durchpeitschet die Wogen des
Meeres!
Mächtige Schiffe stürzt er dahin, und jaget die Wolken.
Unaufhaltsam durchläuft sein reißender Wirbel die Felder,
Strecket die hohen Bäume zu Boden und braust um den Bergwald,
Setzt ihn krachend in Splitter; es rast mit wildem Geräusche
Schäumend empor und tobt mit drohendem Donner die Meerfluth.
Winde demnach sind Körper, obgleich nicht sichtbar dem Auge.
Diese durchstreichen Länder und Meer und Wolken des Himmels,
Reißen im plötzlichen Wirbel mit sich was ihnen entgegnet.
Nicht auf andere Art auch fluthen sie, Alles verwüstend,
Als wenn der vollere Strom im eilenden Zuge dahin schießt,
Den von den Bergen herab die häufigen Güsse der Regen
Angeschwellet; er reißt die Trümmer des Waldes und Bäum' und
Büsche mit sich hinfort; die Joche der Brücken vermögen
Nicht zu tragen die treibende Macht der drängenden Wogen.
Und so setzt er zuletzt, von treibenden Wassern geschwollen,

Gegen den Steindamm an, und unter gewaltigem Krachen
Stürzt er diesen in Schutt: dann wälzet die brausende Woge
Unter sich Felsen und Stein, nichts widerstehet dem Fluthschwall.

Eben so müssen sich auch forttreiben die Stöße der Winde,
Der wie ein mächtiger Strom nach allen Seiten sich hinwirft,
Vor sich die Dinge drängt, durch häufige Stöße sie umstürzt,
Bald im Kreise sie dreht, und sie mit sich reißet im Wirbel.
Ganz unläugbar daher sind Wind' unsichtbare Körper;
Da sie an Eigenschaften und Kraft so ähnlich sich zeigen
Strömen mächtiger Fluth, die Jeder für Körper erkennet.

Die Elemente der Dinge sind nach Lucretius unendlich verschieden. Zum Beweise hierfür giebt er unter Anderem folgende Beispiele: (B. 2. V. 342 ff.)

Schaue nun ferner das Menschengeschlecht, der schuppigen Fische
Stumme Heerden, das Vieh der Weide, die Thiere des Waldes,
Und das bunte Geflügel, das, theils an lustigen Wassern
Fröhlich zusammen sich findet, an Ufern der Quellen, und Seen;
Theils Bewohner des Waldes, die stillen Haine durchschwirren:
Sieh, wie jegliches doch, nach Art der eigenen Gattung,
Sich auszeichnet vom andern, an Farb' und Bildung verschieden.
Und wie könnte denn sonst das Junge die Mutter, die Mutter
Wieder ihr Junges erkennen? Und gleichwohl zeigt die Erfahrung,
Daß sie sich unter einander so gut wie die Menschen erkennen.
Oft vor der Götter Bild, am Weihrauch dampfenden Altar
Fällt das geschlachtete Kalb, die warmen Ströme des Blutes
Hauchend aus seiner Brust: dann irrt die verwaisete Mutter
Durch die grünenden Triften umher, und läßt in den Boden
Eingedrückt die Spur der doppelt gespaltenen Klauen.
Jeglichen Ort durchspähet ihr Aug', ob irgend sie möchte
Wieder erblicken ihn, den Säugling, den sie vermisset.
Und nun stehet sie da, und füllt mit Klagen den Laubwald;
Kehrt oft wieder zurück zum Stall, durchbohret von Sehnsucht.
Nicht die zarten Weiden, die Kräuter erfrischet vom Thaue
Reizen sie nicht, noch der Strom, der hoch am Ufer dahin streicht;
Nichts ergötzt ihr Gemüth, nichts kann den Kummer ihr wenden;
Nicht die übrige Zucht der Kälber auf fröhlichem Anger
Kann ihr anders richten den Sinn, noch heben die Sorge:
So sehr hanget das Herz an dem Eigenen, an dem Bekannten.

Unter den Dichtern der Blüthezeit der römischen Poesie zeigt besonders **Virgil** ein ästhetisches Interesse an der Natur. Vor

Allem reich an Naturschilderungen sind seine Idyllen und das didaktische Epos vom Landbau. In den Idyllen ahmte Virgil dem Theokrit nach. Allein entschieden fehlte ihm die naive Innigkeit und Unbefangenheit des Theokrit. Seine Idyllen haben fast immer noch eine besondere Intention. Bald will Virgil einem Gönner danken und seine Huldigung bringen, bald hat er eine Bitte auf dem Herzen; die Idylle ist eine unschuldige, feine Form für Beides. Allein die idyllische Illusion ist sogleich gestört, sobald ein solcher, dem Wesen der Idylle durchaus fremder Zweck erkannt wird. Das Gedicht vom Landbau ist sowohl in der ganzen Anlage und Gliederung als in der Form ohne Zweifel die vollendetste Schöpfung Virgils. Virgil ist zur Bearbeitung desselben besonders durch Mäcenas veranlaßt, welcher den Landbau, der in der altrömischen Zeit als eine so ehrwürdige Beschäftigung galt, aber nun aus den Händen der freien Römer überwiegend in die der Sklaven übergegangen war, wieder zur Achtung bringen wollte. Virgil preist wiederholt das Glück des einfachen Landlebens dem Luxus der Stadt gegenüber. (B. 2. V. 458.)

Wahrlich allzu beglückt, wenn eigenes Wohl er erkennte,
Wäre der Landmann, welchem entfernt von kämpfenden Waffen
Willig sein leichteres Mahl darbeut die gerechteste Erde!
Wenn kein hoher Palast ihm gedrängt durch prangende Pforten
Frühe den Schwall der Begrüßer aus ganzen Sälen hervorströmt;
Nicht nach Pfosten er geizt von schön gesprenkeltem Schildpatt,
Oder nach goldumspieltem Gewand', und ephyrischen Erzen;
Nicht die weiße Woll' in Assyrierbeize sich schminket,
Noch von Zimmt der Gebrauch des lauteren Oeles gefälscht wird:
Doch unsorgsame Ruh', und ein harmlos gleitendes Leben,
Reich an mancherlei Gut, doch Muß' in geräumigen Feldern,
Grotten und lebende Teich', und Kühlungen tempischer Thale,
Rindergebrüll, und im Wehen des Baums sanftruhender Schlummer,
Mangeln ihm nicht; Bergwälder sind dort, und Lager des Wildes,
Auch, unermüdet zum Werk, bei Wenigem fröhliche Jugend,
Götterfest' und unsträfliche Greis': am letzten durchwallte,
Als von der Erde sie schied, die Gerechtigkeit jene Gefilde.

Der Kosmos hebt aus dem Gedichte über den Landbau vor Allem hervor die Schilderung des Ungewitters und der Zeichen, durch welche es sich ankündigt. (B. 1. V. 315 ff.)

Was erwähn' ich des Herbstes Orkan' und tobende Sterne?
Oft wenn schon den Schnitter in gelbliche Fluren der Landmann
Führte, vom spröden Halm die bärtige Gerste zu schneiden;
Sah ich zum Kampfe ringsher der Winde Tumult sich versammeln,
Welche die schwangere Saat weithin, mit den untersten Wurzeln
Hoch in die Lüfte gerafft, fortschleuderten, sowie des Winters
Schwarzer Orkan den nichtigen Halm und die fliegende Stoppel.
Oft auch schwärmt um den Himmel ein Heer endloser Gewässer;
Graunvoll drängen den Schwall dickwogender Schauer die Wolken,
Schwarz aus dem Meer aufziehend; es stürzt mit Geprassel der Aether,
Daß der gewaltige Guß der Felder lachende Saaten
Weit wegschwemmt, und die Graben erfüllt. Der gehöhlete Bergstrom
Steigt mit Getös, und es brauset in stürmenden Buchten die Meerfluth.
Selbst der ewige Vater, hervor aus des grausen Gewölks Nacht,
Schwingt hellleuchtende Strahl' in der Hand; ringsum in Erschüttrung
Bebet die Erd'; hin floh das Gewild, und den Menschengeschlechtern
Sank das zagende Herz vor dem Schrecklichen. Jetzo den Athos,
Jetzt der Ceraunien Haupt, und des Rhodope, schlägt sein flammender
Blitz hinab! Es erneu'n sich die Wind', und der dichteste Regen;
Daß vom Sturme erdröhnt der Wald und des Meeres Gestade.

Gleich wenn die Wind' aufsteigen, beginnt entweder des Meeres
Ahnende Fluth unruhig emporzuwallen, und hochher
Trocknes Gekrach zu ertönen vom Bergwald; oder entlang wühlt
Hallend der Strand, und es schwillt der Waldungen dumpfes Gemurmel.
Aber kaum erheben die Wogen die drohenden Häupter,
Dann aus der Mitte des Meers die verschüchterten Tauben entflattern,
Und mit Geschrei zum Gestade daherziehn; dann auf dem Trocknen
Spielet das Wasserhuhn, und die heimischen Sümpfe verlassend,
Ueber das hohe Gewölk sich der fliegende Reiher emporschwingt.
Oft auch siehest du Sterne, sobald andränget der Sturmwind,
Jähes Falls am Himmel entfliehn, und das nächtliche Dunkel
Hell nachstreifende Flammen in langem Zuge durchschimmern,
Oft, wie umherfliegt leichte Spreu und gefallene Blätter
Oder wie schwimmende Flaume den Tanz auf dem Wasser beginnen. —
Doch wann Boreas wild androht mit blendenden Blitzen,
Eurus und Zephyrus Burg laut donnert, dann schwimmen die Aecker
Alle, die Graben gefüllt, und jeglicher Schiffer im Meere
Rollt die triefenden Segel zurück. Nie, ohne zu warnen,

Schadete Regenerguß. Entweder flohn, wenn er aufstieg,
Tief in die Thal' aus dem Aether die Kraniche; oder die Milchkuh
Schnob, gen Himmel gewandt, die Luft in offene Nüstern;
Oder die zirpende Schwalb' umflog hinstreifend die Weiher,
Oder es töneten Frösch' im Morast ihr ewiges Klaglied.
Oft auch enttrug die Eier den inneren Zellen die Ameis,
Tretend den schmalen Steig; auch trank der farbige Bogen
Weit gespannt; und in mächtigem Trupp die Weide verlassend,
Rauschte das Volk der Raben daher mit wimmelnden Flügeln.
Dann die mancherlei Vögel des Meers, und was in Kaystrus
Süßem Gesümpf ringsum die asischen Wiesen durchsuchet,
Siehst du mit reichlichem Thau sich eiferig sprengen die Schultern,
Bald ihr Haupt darstreckend der Fluth, bald laufend ins Wasser,
Und wie bethört frohlocken im eitelen Spiele des Bades.
Schamlos ruft auch die Kräh' aus vollem Halse den Regen,
Die allein für sich auf trockenem Sande dahertritt.
Selbst an nächtlicher Spindel beschäftiget, waren die Mägdlein
Nicht unkundig des Sturms, wann funkelnd in irdener Lampe
Sprühte das Oel, und den Docht verglimmende Schwämmchen
umwuchsen.

Höchst anmuthige Schilderungen enthalten ferner die Capitel über die Schafzucht und Bienenzucht.

Aber sobald dem Rufe der Zephyre fröhlich der Sommer
Ziegen und Schafe in Weiden und bergige Wälder entsendet;
Früh mit dämmerndem Lichte des Lucifer eil' in die kühlen
Felder hinaus, wenn der Morgen noch jung, noch graulich der
Rasen
Blinkt, und lieblich der Heerd' auf zartem Grase der Thau ist.
Hat nun den Durst die vierte der Himmelsstunden entzündet,
Und durchschwirrt Baumreben Gesang schwermüthiger Grillen;
Führe zum Brunnen das Vieh, und hinab zum niederen Landsee,
Aus steineichenen Rinnen die laufende Welle zu trinken.
Doch in der Mittagsglut erspäh' ein schattiges Thal dir,
Wo mit stämmiger Kraft Zeus uralt ragender Eichbaum
Weit die gewaltigen Aest' umherstreckt, oder wo finster
Vom Steineichengehölz ein heiliger Schatten sich senket,
Gieb dann wieder die lautere Fluth, und weide nun wieder
Bis zu der Sonn' Abschied: wann die Luft der kühlige Abend
Mäßiget und die Gefilde der Mond schon thauig erfrischet,
Und Alcyone tönet am Strand, in den Hecken der Goldfink.

Die Lehre von der Bienenzucht beginnt folgender Maaßen:

Erstlich gebührt's, den Bienen ihr Haus und Lager zu wählen,
Wo kein stürmender Wind sie erreicht, (denn es wehren die Winde

Heimzutragen die Kost,) kein Schaf noch stößiges Böcklein
Frech die Blumen durchhüpft, noch im Feld umirrend die Milchkuh
Rings abschüttelt den Thau, und steigende Kräuter zerstampfet.
Auch sei dem fetten Gehege die buntgeschildete Eidechs
Fern, und der Bienenspecht, und andere pickende Vögel,
Und die mit blutiger Hand an der Brust gezeichnete Prokne.
Wild veröden sie Alles umher, und die fliegenden selber
Tragen sie weggeschnappt dem grausamen Neste zum Labsal.
Aber ein lauterer Quell, ein Teich mit grünendem Moose
Grenze daran, und ein seichtes, durch Gras hinfließendes Bächlein;
Auch die Palm' umschatte den Hof, und der wildernde Oelbaum:
Daß, wenn zuerst mit Schwärmen im eigenen Lenze die neuen
Könige ziehn, und die Jugend, dem Stock entlassen, umherspielt,
Sie der benachbarte Bord einlad' in die liebliche Kühlung,
Und sie ein Baum am Weg' in der Laubherberge bewirthe.
Mitten hinein, es stehe gehemmt, es rinne das Wasser,
Wirf durchkreuzende Weiden und mächtig ragende Steine:
Daß sie auf häufigen Brücken zu stehn vermögen, die Flügel
Gegen den Strahl der Sonne gestreckt; wenn die säumenden etwa
Sonderte, oder mit Sturm in die Wog' eintauchte der Ostwind.
Ringsum laß aufgrünend den Zeiland unter balsamisch
Duftendem Quendel erblühn, auch Reichthum strenge gewürzter
Saturei, und Violen, getränkt vom wässernden Borne.

Die Dichtungen Ovids haben einen specifisch anderen Charakter als die des Virgil. Ovids wesentliches Interesse ist die Liebe. Diese zu schildern in all ihren Situationen, in dem ganzen Irrgarten ihrer Wonnen, ist seine höchste poetische Lust. Daß ein so vollendeter Meister in der Form wie Ovid auch die Natur zu schildern versteht, zeigt er besonders in den Metamorphosen. Ich lasse die Schilderung der Deukaleontischen Fluth folgen. Poseidon kommt dem zürnenden Zeus zu Hülfe, indem er die Götter der Stürme versammelt und ihnen befiehlt, alle Gewässer ins Meer zu senden.

Jener gebot's; sie kehren zurück, und lösen der Quellen
Mündungen; und mit Getümmel entrollen sie all' in die Meerfluth.
Selbst nun schwang in die Veste der Gott den gewaltigen Dreizack;
Und sie erbebt' und spaltete Raum weitbusigen Wassern.
Ueber die Bord' entstürzen durch offene Felder die Ströme;
Und mit der Saat Weinbäume zugleich und das Vieh und die Männer
Raffen sie, Wohnungen auch, und der Götter geheiligte Kammern.
Wenn ja der Häuser noch eins ausdauerte, und unerschüttert

Trotzte dem Jammergeschick; doch überwallte den Giebel
Höhere Fluth, und es wankten im drückenden Strudel die Thürme.
Nirgend erschien durch Grenzen das Meer und die Erde gesondert:
Offene See war Alles, und fluthete sonder Gestad' auf.
Einer erklimmt den Hügel voll Angst; der Andere rudert
Dort im gebogenen Kahn, wo er jüngst Pflugstiere gelenket.
Ueber die Saaten hinweg und das eingesunkene Landhaus
Schiffen sie dort, und fangen den Fisch in dem Wipfel der Ulme.
Oft, wie es trifft, wird der Anker in grünende Wiesen geheftet;
Oft auch scharrt anstoßend der Kiel an dem unteren Weinberg.
Und wo eben ihr Gras die schmächtigen Ziegen gerupfet,
Lagern jetzt den gedunsenen Leib mißförmige Robben.
Nereus Töchter erstaunen, die Hain', die Städt' und die Häuser
Unter den Wellen zu sehn; in dem Bergwald' hausen Delphine,
Springen in hohem Gezweig', und stoßen an bebende Eichen.
Schafe durchschwimmet der Wolf; gelbmähnige Löwen und Tiger
Führet die Fluth; nichts frommet die Kraft des Blitzes dem Eber,
Nichts dem enttragenen Hirsche der leichtgehobene Schenkel.
Lange nach Erd' umfliegend, wo auszuruhen vergönnt sei,
Sinkt mit ermatteten Schwingen ins Meer der streifende Vogel.
Ueber die Höhn stieg tobend der Tief' unermeßlicher Aufruhr,
Und von befremdender Brandung erscholl das geschlagene Berghaupt.

Bei Tibull hat die poetische Behandlung der Natur wieder entschieden einen idyllischen Charakter. In Tibulls Elegien ist die Liebe der Mittelpunkt. Tibull hat wiederholt die Untreue der Geliebten zu beklagen; seine Klage ist aber meist sehr sanfter Natur. Ueberhaupt sind Sanftmuth und hingebende, gemüthliche Zärtlichkeit die Grundzüge in Tibulls Charakter. Die sinnliche, stürmische Ueppigkeit Ovids ist ihm fremd. Zärtliche Liebe und das stille Glück des ländlichen Friedens sind das Ideal Tibulls.

Schätze von glänzendem Gold mag immer ein Andrer sich häufen,
Immerhin Herr auch sein mancher beackerten Flur;
Ihn beängstige stets die Furcht vor dem nahenden Feinde,
Ihm verscheuche der Schall kriegrischer Hörner den Schlaf;
Meine Armuth geleite mich froh durch das ruhige Leben,
Wenn auf eigenem Herd immer das Flämmchen nur glänzt.
Zeitig will ich dann selbst mir zarte Reben, ein Landmann,
Und den größeren Baum pflanzen mit glücklicher Hand.
Nicht von der Hoffnung getäuscht; sie schenke mir Haufen der Früchte,

Und mit köstlichem Most fülle die Kufen sie mir.
Dann erblick' ich bekränzt den bemoosten Stein an dem Kreuzweg,
Oder im Felde den Stamm, beug' ich verehrend das Knie;
Was mir die neue Zeit des Jahres an Früchten erzogen,
Leg' ich dem Gotte der Flur dankend auf seinen Altar.
Blonde Ceres, ein Kranz von Aehren des eigenen Feldes,
Der vor dem Tempel hängt, sei Dir zur Gabe geweiht;
Und der rothe Priap, mit drohender Sichel, bewache
Mir in den Gärten das Obst, scheuchend die Vögel hinweg.
Ihr, des beglückten einst, nun des dürftigen Ackers Beschützer,
Eure Geschenke sollt, Laren, empfangen auch ihr.
Damals ward ein Kalb für unzählige Rinder geschlachtet;
Für mein Feldchen ist jetzt viel das geopferte Lamm.
Wohl, euch sink ein Lamm! und es rufe die ländliche Jugend:
Io! Ihr Laren, gebt Ernten und köstlichen Wein!
Jetzt vermag ich es, froh bei weniger Habe zu leben,
Und nicht immer die Welt, suchend nach Krieg, zu durchziehn;
Sondern des Sirius Glut im Schatten des Baumes zu meiden,
An den blumigen Bord rieselnder Quellen gestreckt.
Doch verdrieß' es mich nicht, bisweilen den Karst zu versuchen,
Oder mit spitzigem Stab säumenden Stieren zu drohn;
Noch am Busen nach Haus' das Junge der Ziege zu tragen,
Oder ein bebendes Lamm, welches die Mutter vergaß.
Aber ihr Diebe, verschont, und ihr Wölfe, des wenigen Viehes;
Größere Heerden wählt, Beute zu suchen, euch aus.
Meinen Hirten auch pfleg' ich hier alljährlich zu sühnen,
Und zu besprengen Dein Bild, friedliche Pales, mit Milch.
Kommt, o Götter! Verschmäht von dürftigen Tischen, aus reinem
Irdenem Opfergeschirr nicht das geringe Geschenk.
Hirten der Vorzeit machten zuerst sich irdne Geschirre,
Aus geschmeidigem Thon höhlten sie selber den Kelch.
Nein, ich wünsche mir nicht die Schätze der Väter und jene
Reichen Ernten, die einst brachte den Ahnen das Feld;
Mir ist wenige Saat genug, und genug wenn im Hüttchen
Pflegen ich darf der Ruh', liegend auf eigenem Pfühl.
Ha, der Wonne! des Sturmwinds Brausen im Bette zu hören,
Seine Geliebte fest drückend an's zärtliche Herz!
Oder wenn kaltes Gewässer der Süd im Winter herabgießt,
Sicher zu ruhn, in den Schlaf von dem Geplätscher gerauscht.
Wäre dies Glück doch mein! Mit Recht sei reich, wer der Meerfluth
Wüthen, und Regen und Sturm kühn zu erdulden vermag.
Lieber vergeh', was an Gold und Smaragden fasset der Erdkreis,
Eh' ein Mädchen auch nur meine Entfernung beweint.
Dir, Messala, geziemt, zu Land' und Meere zu kriegen,
Daß Dir schmücke der Glanz feindlicher Waffen das Haus;

Mich hält aber gefesselt ein reizendes Mädchen; ich sitze
Auf der steinernen Schwell', ähnlich dem Wächter der Thür.
Mich bekümmert kein Lob. Bin ich, Geliebte, bei Dir nur,
Nun, dann nenne man mich immerhin müssig und träg'! *)

Die im Kosmos erwähnte Feldweihe besingt Tibull in der ersten Elegie des zweiten Buchs. Die Feldweihe ist das Fest der Ambarvalien, welches der Ceres und dem Bacchus im Frühlinge, nach vollendeter Aussaat, gefeiert wurde. Der Lobgesang auf die Götter der Flur beginnt mit folgenden Versen:

Fluren sind mein Gesang und die Götter der Flur, von des Eichbaums
Früchten entwöhnten zuerst diese das Menschengeschlecht.
Diese haben gelehrt, wie Stäbe zusammenzureihen
Ueber das niedere Haus, wie sie zu decken mit Laub.
Diese zuerst den Stier die Knechtschaft dulden gelehret,
Und das rollende Rad unter den Wagen gefügt.
Damals vergaß man die Kost des Waldes, man pflanzte den Obstbaum;
Gärten mit lieblicher Frucht tranken den wässernden Bach.
Damals, gekeltert vom Fuß, gab Most die goldene Traube,
Und zum sorglosen Wein mischte man nüchternen Quell.
Saaten trägt nun das Feld, mit der Glut des Flammengestirnes
Legt die Erde jetzt ab jährlich ihr gelbliches Haar.
Blumen bringt von der Flur in ihr Frühlingshäuschen die kleine
Biene, emsig das Wachs füllend mit lieblichem Saft.
Durch den fleißigen Pflug gesättigt, sang nach bestimmten
Weisen der Landmann froh bäurische Lieder zuerst.
Satt und glücklich versucht' er, bekränzte Götter zu ehren,
Damals das erste Lied auf dem getrockneten Rohr;
Und es führte, bemalt mit rothem Mennig, ein Landmann
Bacchus mit roher Kunst ländliche Tänze zuerst.

Der Kosmos hebt ferner hervor die sechste Elegie des ersten Buchs.**) In ihr betrauert Tibull die Untreue der Delia und schildert sein geträumtes und verschwundenes Glück.

Felder bestell' ich dereinst, um die Frucht weilt Delia hütend,
Während die Tenne das Korn drischt in der sonnigen Glut.

---

*) 1. B. 1. El.

**) Der Kosmos citirt nach der Ausgabe von Voß; in den meisten Ausgaben des Tibull ist diese Elegie die fünfte.

Oder bewahret im vollen Geschirr mit Trauben, bewahrt mir
Schäumenden Most von der Kraft hurtiger Füße gepreßt.
Sie lernt zählen das Vieh, und im Schooße der freundlichen Herrin
Lernt mit geschwätzigem Mund spielen das Söhnchen des Knechts.
Sie weiß Trauben dem Gott der Flur für die Reben zu bringen,
Aehren für unsre Saat, und für die Heerden ein Lamm.
Sie soll Allem gebieten und sie für Jegliches sorgen,
Und mir diene zur Lust, nichts im Hause zu sein.
Mein Messala besucht mich dort, und Delia pflücket
Vom erlesenen Baum köstliche Früchte für ihn.
Und verehret so sehr den Helden, daß emsig die Mahlzeit
Selbst sie bereitet, und dann selber die Speisen ihm bringt.

Horaz hat besonders dadurch die ungetheilte Bewunderung seiner Zeitgenossen erlangt, daß er in seinen Dichtungen, wie kein Anderer, alle wesentlichen Elemente und Interessen des römischen Lebens seiner Zeit umfaßt und in der geistreichsten Weise poetisch verarbeitet. Die Freude an der Natur und einem einfachen ländlichen Leben bildet besonders in den Oden des Horaz ein wesentliches Moment. Störend sind für uns die vielen mythologischen und historischen Beziehungen, mit welchen Horaz seine Oden auszustatten liebt.

An Tyndaris. (1. B. 17. Od.)

Rasch wandert Faunus von dem Licäus oft
Einher zum anmuthreichen Lucretilis,
Und Sommerglut von meinen Ziegen
Wehret er stets und die Regenwinde.

Durch sichre Waldung schlüpfen, sich Arbutus
Zu spähn und Thymus, ohne Gefahr verirrt,
Des strengen Geisbocks Fraun, und fürchten
Weder die grünliche Schlang' im Dickicht,

Noch daß dem Zicklein mörderisch droh' ein Wolf;
Dieweil vom Waldrohr, Tyndaris, wundersüß
Das Thal, und sanft gesenkt, Ustica
Rings durch die glatten Gestein' ertönet.

Mich schützen Götter; Frömmigkeit und Gesang
Macht Göttern werth mich. Reichlicher Segen geußt
Hier voll um Dich aus überschwänglich
Strömendem Horne die Pracht des Feldes.

Hier tief im Thalbusch meidest du Sirius
Gluthauch, und singst zum theïschen Saitenspiel,

Wie um Ulysses rang der Gattin
Zärtlichkeit, und der krystallnen Circe.

Hier unter Schattung trinkst du des Lesbiers
Rauschlose Becher. Kein semeleïscher
Thyoneus stürmt mit Mars zu Aufruhr
Hader empor; noch erschreckt dich Argwohn

Des rohen Cyrus, daß er im Eifergeist
Dem schwachen Mägdlein nahe mit derber Hand,
Und deiner Locken Kranz in Trümmer
Reiß', und das schöne Gewand der Unschuld.

An Sestius. (1. B. 4. Od.)

Schmelzend weichet der scharfe Winter dem holden Lenz und Zephyr,
Die Hebel ziehn vom Strand die trocknen Kiele.
Nicht mehr freut das Vieh sich der Stallungen, noch des Herds der Pflüger,
Nicht schimmert nun von grauem Reif der Anger.
Tänze nunmehr mit Gesang führt Cypria, wenn der Mond herabblickt;
Und Grazien, zu Nymphen hold gesellt,
Heben der stampfenden Tritt' Abwechselung: doch Vulkanus glühend
Entflammt der Donnerschmiede grause Werkstatt.
Jetzt um das glänzende Haupt, so ziemet es, Myrtengrün gewunden,
Auch Blumen, die das lockre Land uns darbeut!
Jetzt auch ziemt, in der Hain' Umschattungen Faunus Macht zu feiern;
Er fordr' ein Schaflamm, oder heisch' ein Böcklein.
Naht doch der bleichende Tod nicht säumiger, als an Armer Obdach,
An Königs Burg! O Sestius, Beglückter!
Eng ist das Leben beschränkt, und wehret dir langgedehnte Hoffnung.
Bald birgt dich Nacht und Fabelreich der Manen;
Und das Plutonische Haus, das nichtige! Wenn du dorthin wanderst,
So wirst du nicht durch's Loos mehr Gastmahls König,
Nicht auch entzückt dich der Reiz des Lycidas, dem ein jeder Jüngling
Nun glüht, und bald die Mägdelein entlodern.

Zu erwähnen wäre auch die Schilderung, welche Horaz von seiner Villa in einem Briefe an Quintius giebt. Bekanntlich konnte sich diese Villa, ein Geschenk des Mäcenas, in keiner Weise den prächtigen Villen der römischen Reichen an die Seite stellen; Horazens Sinn ist aber vollkommen dadurch zufrieden gestellt.

Um Dir die Frage, ob mein kleines Gut
mit Feldbau seinen Herrn ernähre oder

bereichre mit Oliven? ob in Obst,
in Wiesen, oder weinumschlungnen Ulmen
sein Hauptertrag bestehe, zu ersparen:
soll, bester Quintius, Natur und Lage
des Gutes Dir genau beschrieben werden.

Stell' eine Kette Dir von Bergen vor,
durch ein gekrümmtes, schattenvolles Thal
gebrochen, so, daß von der Morgensonne
die rechte Seite, von der Abendsonne
Die link' erwärmt und leicht umdünstet wird;
zum mindsten würde Dir die milde Luft gefallen.
Und säh'st Du dann noch überdies die Hecken,
von denen Alles voll ist, statt der Schlehen,
die Du erwartetest, mit dunkelrothen
Kornellen und mit Pflaumen reich beladen,
Und allenthalben Eichen beider Art
mit vieler Frucht dem Vieh, mit vielem Schatten
dem Gutsbesitzer dienen; — traun! es dünkte Dir
Tarent, herbeigerückt, vor Deinen Augen grünen
zu sehn. Auch fehlt es nicht an einer Quelle,
die ihren Namen einem Bach zu geben
zu klein nicht ist, dabei so kalt und rein,
daß kälter nicht, noch reiner sich der Hebrus
um Thracien schlingt; auch trefflich Kopf und Magen
zu stärken. Kurz, mein Aufenthalt in dieser
verborgnen, mir so lieben, und (wie Du
vielleicht nun selbst gestehst) so anmuthsvollen
Einöde ist's, was in den fieberreichen
Septembertagen mich gesund erhält.

Die Freude an der Natur, wie sie die römischen Lyriker aussprechen, steht überwiegend im Zusammenhange mit ihrem Leben auf der Villa. Hier war es vorzugsweise, wo sie ihr Gemüth der Natur aufschlossen, wo sie den Genuß an der Natur, die Begeisterung für das stille, einfache Leben in ihr in Worte faßten. Entschieden war in dieser Form die Freude an der Natur in der römischen Welt eine sehr verbreitete. Allerdings nahmen die reichen Römer die Pracht und den Luxus der Stadt mit in die Landhäuser hinüber; diese boten alle mögliche städtische Bequemlichkeit, allen Glanz des Reichthums; allein ebenso gaben sie auch den freien Blick in die reiche, herrliche Natur; waren, wenn man es verlangte, ein einsamer, idyllischer Aufenthalt, in welchem man alle Freuden des Landlebens

um sich versammelte. Dieser Sinn für Naturgenuß ist entschieden dem Römer ein Moment der geistigen Bildung; daß er sich aber überwiegend mit dem Glanze des Reichthums umgab, ist nicht minder für die ganze Form bezeichnend, in welcher er im römischen Geiste auftrat.

Sehr interessant sind in dieser Beziehung besonders die Beschreibungen, welche der jüngere Plinius von zwei seiner Villen in seinen Briefen giebt. Vor Allem anmuthig wird das Tuscum beschrieben.

„Du hörtest — schreibt Plinius an Apollinaris — daß ich diesen Sommer meinen Landsitz in Toscana besuchen würde; und da Du die Gegend für ungesund hältst, räthst Du mir davon ab. Diese Sorgfalt ist mir ein angenehmer Beweis Deiner Liebe. Wahr ist es, daß den Küsten des toscanischen Meeres entlang die Luft schwer und sehr ungesund ist. Aber mein Landsitz liegt weit vom Meere, am Fuße des Apeninus, des gesundesten der Gebirge. Fürchte also nichts, und vernimm vielmehr, wie mild der Himmelsstrich, wie anziehend die Lage, wie anmuthig das Haus. Dir wird das Hören ebenso lieb sein wie mir das Erzählen. — Die Gegend ist im Winter kalt bis zum Frieren; sie leidet keine Myrten, keinen Oelbaum, und nichts von dem, was einer anhaltenden Milde zum Gedeihen bedarf. Doch sieht man den Lorbeer bisweilen in dem frischesten Grün; auch stirbt er nicht öfter als in der Gegend unserer Vaterstadt. Des Sommers ist die Luft zum Verwundern mild. Sie wird immer durch einen leichten Hauch bewegt, der sich selten zum heftigen Winde steigert. Viele Großväter und Urgroßväter, selbst von Jünglingen, siehst Du, hörst Geschichten und Gespräche der Vorzeit, so daß Du Dich in ein anderes Jahrhundert versetzt glaubst. Die Gegend ist herrlich. Denke Dir ein unermeßliches Amphitheater, wie es die Natur allein hervorbringen kann. Eine weit ausgedehnte Ebene ist mit Bergen umkränzt; die Gipfel der Berge prangen mit alten, prachtvollen Waldungen. Man jagt dort viel und in verschiedener Weise. Der Abhang des Gebirgs ist mit Schlagholz bewachsen. Dazwischen finden sich Hügel mit fettem Erdreich — auch der Suchende wird nicht leicht auf einen Stein stoßen — welche an Fruchtbarkeit dem Acker in der Ebene nichts nachgeben; nur kommt diese reiche Ernte etwas später zur Reife. Unterhalb dieser Hügel ziehen sich nach allen Seiten Weinberge hin; man erblickt sie, so weit nur das Auge reicht. Am untersten Rande derselben wächst Gesträuch, dann kommt Wiesengrund und Ackerland, welches aber nur die kräf-

tigsten Ochsen und stärksten Pflüge zu durchbrechen vermögen. Die Wiesen funkeln von schönen Blüthen, besonders von Klee, und anderen zarten, weichen und immer frischen Kräutern; fließende Wasser nähren sie, jedoch giebt es nirgends Moorgrund, weil das abschüssige Erdreich alle Feuchtigkeit, die es nicht anzieht, in die Tiber abführt. Diese durchschneidet die Felder in ihrer Mitte; im Winter und Frühjahr schiffbar, führt sie alle Erzeugnisse nach der Stadt. Im Sommer versiegt sie und der Name des mächtigen Flusses verschwindet zum trockenen Bett. Gegen Herbst füllt sich dasselbe wieder. Es ist wonnevoll, so von der Höhe des Gebirgs die Gegend zu überschauen. Kaum glaubt man, die Natur, vielmehr ein Gemälde von idealer Schönheit vor Augen zu haben. Das Haus, am Fuße eines Hügels gebaut, hat eine Aussicht wie von dessen Höhe. Die Erde erhebt sich gelinde und so allmälig, daß das Aufsteigen Dir kaum bemerklich wird; doch fühlst Du es, heraufgestiegen zu sein. Rückwärts erhebt sich in der Ferne der Apenin. Von daher kommen auch an den heitersten und ruhigsten Tagen gelinde Winde, nicht scharf und unmäßig, sondern durch die Entfernung selbst gebrochen und gemildert. Das Haus liegt größten Theils gegen Mittag, und ladet, um die sechste Tagesstunde im Sommer, im Winter aber etwas früher, die Sonne gleichsam ein in den breiten und verhältnißmäßig langen Säulengang. An diesem hin sind mehrere Abtheilungen, auch ein Hof nach alter Art. Davor liegt der Xystus, abgetheilt durch den Bux in viele Figuren, dann ein niedriger, sich neigender Rain, auf welchem der Bux Thiergestalten, die einander gegenüber stehen, eingeschrieben hat; dann zieht sich in der Ebene eine weiche, man möchte sagen, fließende Akanthuspflanzung hin, welche ein von dichtem, und verschieden beschnittenem Heckenwerk eingeschlossener Spaziergang umgiebt. Dann kommt eine Bahn in Gestalt eines Circus, welche eine Buxpflanzung von mannichfachen Gestalten, und niedrige, absichtlich so gezogene Zwergbäumchen einschließen, Alles geschützt von einer Mauer, die der Bux, stufenweise gepflanzt, deckt und dem Auge entzieht. Weiterhin kommt eine Wiese, nicht weniger lachend durch Natur als das Obige durch Kunst; dann Ackerland und dann wieder Wiesen und Gesträuche." —

Darauf folgt nun die Beschreibung der inneren Einrichtung der Villa, ihrer verschiedenen Gemächer, der Badestuben und Badeteiche u. s. w., und dann der Rennbahn, welche Plinius selbst als den anmuthigsten und großartigsten Theil der ganzen Villa bezeichnet. Sie wird eingeschlossen von Platanen, Cypressen, vor Allem aber bildet der Bux wieder die künst-

lichsten Gestalten; doch fehlen auch nicht Rosenpflanzungen, Fruchtbäume, Springbrunnen. Zum Schlusse des Briefes heißt es:

„Hier hast Du die Ursachen, warum ich das Tuscum meinen Tusculanischen, Tiburtinischen und Pränestinischen Landsitzen vorziehe. Außerdem ist hier die Muße tiefer und ungestörter. Kein Zwang der Toga, keine Einladung aus der Nachbarschaft. Alles ist Ruhe und Stille, was ebenso wie der reine Himmel und die bewegtere Luft zur Gesundheit der Gegend beiträgt. Hier gedeihe ich vorzugsweise an Leib und Seele. Ich übe den Geist durch Studiren, den Körper durch die Jagd. Auch die Meinigen gedeihen nirgends besser. Bis jetzt habe ich keinen von denen, die ich hierher nahm (das Wort sei zu guter Stunde gesprochen), hier verloren. Mögen die Götter mir auch in der Zukunft diese Freude, und dem Orte diesen Ruhm erhalten!“ *)

Weitere Nachweisungen über das Leben auf den Villen finden Sie in der Schrift: Gallus oder Römische Scenen aus der Zeit des Augustus, von W. A. Becker, Leipzig 1838. In der fünften Scene, welche von den Villen handelt, ist auch zusammengetragen, was wir von der Gartenkunst der Römer wissen.

Dreizehnter Brief.

Die christliche Anschauung.

(Kosmos S. 27—30.)

Lassen Sie uns, um dem Verlauf, welchen die poetische Behandlung der Natur innerhalb der christlichen Zeit gehabt hat, folgen zu können, zunächst auf die wesentlichen Momente der christlichen Anschauung überhaupt zurückgehen.

In der christlichen Anschauung wird die ganze Stellung

*) Plin. Briefe 5. B. 6. Br. Hirt, Geschichte der Baukunst bei den Alten. Bd. 3. S. 306.

des Menschen zur Natur sogleich dadurch eine andere, als sie im pantheistischen Orient und der antiken Welt war, daß für sie das Göttliche sich von jeder natürlichen Gestalt loslöst, somit ein durchaus unsinnliches, geistiges ist. Hierin nähert sich die christliche Religion offenbar der jüdischen. Allein in der jüdischen Religion blieb Gott der Natur wie dem Menschen äußerlich gegenüber stehen; der Mensch war eben so nichtig, unfrei wie die Natur. In der christlichen Anschauung dagegen stellt sich zunächst der Mensch in ein freies Verhältniß zu Gott. Das Göttliche selbst geht in den Menschen ein, obwohl er ein einzelnes, sterbliches, natürliches Individuum ist; damit gewinnt aber nothwendig auch die Natur eine andere Bedeutung. Die Freiheit, Göttlichkeit des menschlichen Individuums muß relativ auch auf die Natur übergehen, weil sonst die Natürlichkeit des Menschen selbst die Einheit mit dem Göttlichen immer wieder unmöglich machen würde.

Der allgemeine Charakter der christlichen Anschauung drückt sich vor Allem darin aus, daß sie entschieden über jede nationale Beschränktheit hinausgeht. Auch der jüdische Gott ist vorzugsweise Gott der Juden; die christliche Religion dagegen tritt sogleich mit dem Bewußtsein auf, nicht Volksreligion, sondern Religion der Menschheit zu sein. In der Volksreligion bleibt der Geist befangen in einer unmittelbaren, von der Natur selbst ihm gegebenen Schranke. Die natürlich bestimmte Nationalität ist die allgemeine Basis, innerhalb welcher sich das ganze geistige Leben bewegt. Aus dieser Natürlichkeit zieht sich das Bewußtsein nicht heraus, tritt derselben nicht als einer der Freiheit widersprechenden Beschränktheit gegenüber; vielmehr gilt ihm dieselbe als ein absolut Heiliges, Göttliches, als eine Bestimmtheit, welche nicht blos dem endlichen Menschen, sondern den ewigen Göttern selbst zukommt. Für das christliche Bewußtsein hat die Nationalität als solche keine absolute Bedeutung mehr; sie wird als ein vor Gott Gleichgültiges, Unwesentliches betrachtet, und eben dies Bewußtsein ist es auch, durch welches die absolute Gewalt der Nationalität principiell gebrochen, der Geist alle natürliche Beschränktheit abgeworfen und sich in die unendliche Allgemeinheit seines Wesens erhoben hat. Es soll hiermit durchaus nicht gesagt sein, daß innerhalb

des christlichen Princips jeder Unterschied der Nationalität schlechthin verschwinden müsse. Er erhält nur einen untergeordneten Werth. Das Recht, sich geltend zu machen, hat er nur, wenn er von dem Bewußtsein getragen wird, daß die Freiheit, Göttlichkeit des Menschen nicht an eine bestimmte Nation gebunden, daß es vielmehr ein und derselbe Geist ist, der in allen diesen Unterschieden zur Wirklichkeit kommt.

Mit dem Hinausgehen über die Schranke der Nationalität bekommt nun aber das Individuum eine unendliche Bedeutung; ein Moment, welches vor Allem hervorzuheben ist, will man sich das allgemeine Princip des christlichen Geistes zum Bewußtsein bringen. So lange die Nation als solche eine absolute, eine göttliche Bedeutung hat, ist das Individuum nothwendig von untergeordnetem Werthe; es verschwindet in dem Leben des Ganzen. Die ganze Stellung, die der Einzelne erhält und auf die er selbst Anspruch macht, seine eigenen Interessen, die er verfolgt, die ganze Bewegung seines Gemüths läßt die individuelle Besonderheit immer gegen die allgemeinen Zwecke zurücktreten. In dem Momente aber, wo das natürliche Band der Nation seinen göttlichen Werth verloren, hat sich auch das Individuum in seiner Unendlichkeit erkannt. Nicht in der Theilnahme an der Nation, die die Natur ihm geschenkt, in der Tiefe seiner Innerlichkeit selbst liegt sein unendlicher, sein göttlicher Werth. Die ganze Anschauungsweise des Individuums, die Beziehung der Individuen zu einander wie zur Natur ist damit eine specifisch andere. Für uns ist dieser unendliche Werth, dieses Recht des Einzelnen so sehr zu einer bekannten, schlechthin geläufigen Vorstellung geworden, wir sind so allseitig von dieser Anschauungsweise umgeben, daß es uns sehr schwer wird, uns aus derselben heraus zu versetzen. Wir sind daher auch immer geneigt, gerade dieses Moment, welches so entschieden dem christlichen Geiste angehört, doch in die früheren Stufen der geistigen Entwickelung hinein zu legen. Am weitesten von dem Princip der Persönlichkeit entfernt ist der orientalische Geist. Die vollkommene Werthlosigkeit des Individuums tritt hier vor Allem hervor in der Spitze der religiösen Andacht, in dem pantheistischen Verschwinden in den Abgrund der Substanz. Ebenso sehr aber auch in dem ganzen Organismus des sittlichen Lebens,

welches im Orient überwiegend sich in streng getrennte Kastenunterschiede sondert. Hier hat der Einzelne auch noch nicht das Bewußtsein der Nationalität, wie im antiken Geiste; nur in einer bestimmten Kaste, als Brahmane, als Krieger, als Handwerker weiß er sich, hat nur ein Recht, eine Geltung, indem er von Natur und durch die Geburt dieser besonderen Art seines Volkes angehört. Daß auch im antiken Geiste dem Individuum als solchem noch kein Recht zugestanden wird, zeigt sich vor Allem in der Rechtlosigkeit der Sclaven; dann aber auch in der Stellung der Frauen, in der Lockerheit, Gemüthlosigkeit des Familienlebens, der Region, in welcher vorzugsweise die schlechthin individuelle Beziehung der Individuen zu einander zur sittlichen Geltung kommt. Es sind dies die Seiten des antiken Lebens, an welchen auch die begeistertsten Verehrer desselben Anstoß nehmen, welche sie fortwünschen, auch wohl, so viel es irgend angeht, zu leugnen versuchen. Man irrt aber sehr, wenn man meint, man könnte diese Erscheinungen wie zufällige Auswüchse aus dem antiken Leben herausschneiden, ohne den Kern, die Seele desselben zu berühren. Vollkommen befriedigen, ausfüllen kann uns das antike Leben entschieden an keinem Punkte. Auch die höchsten Gestaltungen der griechischen Kunst, von der plastischen Darstellung der Götter bis zu den Tragödien, enthalten nicht die unendliche individuelle Innerlichkeit, welche den modernen Geist in Bewegung setzt. Die Götter ebenso sehr wie die Menschen, welche die Kunst uns vorführt, gehen bei aller ihrer antiken Lebendigkeit doch stolz und kalt an den Gegensätzen und Kämpfen vorüber, durch welche das Individuum in der Tiefe seines innerlichen Lebens erfaßt und hin- und hergeworfen wird. Dasselbe gilt offenbar auch von der eigenthümlichen Weise, in welcher die griechische Kunst in ihrer Blüthe die Natur uns darstellt. Es ist nicht das Individuum, welches sein Herz aufschließt, welches von der Lebendigkeit, den eigenthümlichen Formen der Naturgestalten gemüthlich ergriffen wird. Auch die Natur ist zu allgemeinen, plastischen Individuen geworden, die unberührt von der individuellen Aeußerlichkeit der Erscheinung die Aussicht in die freie Lebendigkeit der Natur dem Dichter verschließen.

Die unendliche geistige Innerlichkeit, die das Individuum selbst erfaßt und durchdringt, ist das allgemeine Princip des christlichen Bewußtseins, die treibende Macht der christlichen Geschichte. Den Gehalt dieser Innerlichkeit zu finden, ihn organisch zu gliedern, ihn aus der Innerlichkeit allseitig in die Wirklichkeit herauszusetzen, ist die allgemeine Aufgabe, welche die historische Entwickelung des christlichen Geistes von Stufe zu Stufe löst. Ohne Zweifel ist auch für die Kunst durch das christliche Princip ein unendlich reicherer Inhalt gewonnen, als ihn der antike Geist besaß. Der Gehalt der Kunst ist kein anderer als der des Geistes überhaupt. Je tiefer daher der Geist in sein Wesen herabsteigt, je mehr er sich alle der Gegensätze bewußt wird, die er zu lösen hat, um sein Wesen allseitig zu verwirklichen, desto mannichfaltiger werden nothwendig auch die Aufgaben für die Kunst. Auch für die künstlerische Darstellung der Natur, wie für den unmittelbaren ästhetischen Naturgenuß selbst ist in dem christlichen Bewußtsein allseitig der Weg geöffnet. Zunächst könnte es freilich so aussehen, als wäre der Geist zur ästhetischen Auffassung der Natur dann am geschicktesten, wenn er, selbst noch verwachsen mit dem natürlichen Leben, dasselbe noch nicht als eine äußere Welt sich entgegensetzt. Unsere früheren Betrachtungen haben uns jedoch das Irrige dieser sehr naheliegenden Ansicht hinlänglich aufgedeckt. Zu einem wirklichen ästhetischen Naturgenuß wird vor Allem erfordert, daß die Natur als solche, in ihrer eigenthümlichen, wesentlichen Bestimmtheit dem Menschen zur Anschauung kommt. So lange der Geist aber diese Anschauung nicht gewonnen, so ist auch der Naturgenuß für ihn unmöglich ein reiner, ungetrübter. Er verbindet sich vielmehr mit fremdartigen Elementen, erscheint in einer Gestalt, die nicht seine specifische, eigenthümliche, charakteristische ist. Im Pantheismus ist der Geist auf das Tiefste mit der Natur verwachsen. Darum schaut er eben in der Natur nicht sie selbst, sondern das göttliche Leben an, und zwar nur das substantielle, alle individuelle Freiheit vernichtende göttliche Leben. Es entwickelt sich eine weitläuftige religiöse Symbolik, eine Personification der einzelnen Naturgestalten, ein religiöses Mitgefühl mit allen Erscheinungen, Processen der Natur; — aber die klare, plastisch bestimmte Zeich-

nung der Natur kann eben darum nicht hervortreten, weil dem Geist für die Natur als solche, für die in sich bestimmte, freie Natur der Sinn noch verschlossen ist. Ganz ähnlich, wenn auch in anderer Weise, ist für den griechischen Geist gerade sein innerer Zusammenhang mit der Natur der Grund, daß die Natur als solche oder die Natur, welche nicht der entsprechende Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit ist, übersehen wird. Im Christenthum macht sich der Geist frei von der Natur; damit wird auch die Natur frei vom Geiste; sie erhält ihren eigenthümlichen, inneren Werth, ihren besonderen, selbständigen Charakter; sie wird zu einem Object, welches um seiner selbst willen, als Bild und Darstellung seiner eigenen Innerlichkeit das ästhetische Interesse erregt.

Hierzu kommt nun aber ferner, daß mit dem christlichen Princip die Welt des subjectiven Gemüths ihren ganzen Reichthum frei entfaltet. Alle Freuden und Leiden, die das Individuum treffen können, und die je nach der Besonderheit der Individualität den Unterschied der gemüthlichen Bewegungen und Stimmungen ins Unendliche modificiren, der ganze Lebenslauf des Individuums, wie er sich im Gemüthe reflectirt, mit seinen besonderen individuellen Beziehungen, Erlebnissen, Schicksalen, — diese ganze individuelle Innerlichkeit kommt in lebendige Bewegung und macht sich geltend. Und mit dieser aufgeschlossenen Innerlichkeit tritt das Individuum der Natur gegenüber. Jetzt erst versteht es die Natur, jetzt erst bemerkt es den unendlichen Reichthum der eigenthümlichen Formen, die Mannichfaltigkeit ihrer Combinationen, den bunten Wechsel ihrer Färbung und Schattirung. Ueberall kommt ihm die Natur in dem Bedürfniß, seine eigenen innerlichen Bestimmungen auszusprechen und zur Anschauung zu bringen, entgegen. Ueberall entdeckt der innerlich erregte Sinn die bedeutungsvollen Beziehungen der Natur zum Geiste, weiß ihre Formen geistig zu beleben und auszulegen. Damit ist aber auch der abstracte Gegensatz der Natur zum Geiste verschwunden. Der innerliche Proceß des Gemüths hat nach dieser Seite hin seine unendliche Energie bewiesen, indem er sich die Formen der natürlichen Welt assimilirt, sie zum Bilde seiner eigenen Bewegung gemacht hat. —

Zeigt denn nun aber die Geschichte des christlichen Geistes nicht das Gegentheil von dem, was ich aus dem allgemeinen Princip desselben herzuleiten versuchte? Stirbt nicht sogleich in den ersten Jahrhunderten des Christenthums das ästhetische Interesse an der Natur vollkommen ab? Zieht sich der Geist nicht in der abstractesten Weise in sein innerliches Leben zurück, der Natur als einer äußeren, fremden Welt seine Augen verschließend? Ohne Zweifel ist dies Factum nicht weiter zu leugnen. Das rege Naturgefühl einiger griechischen Kirchenväter, von welchem der Kosmos Beispiele anführt, ist in seiner ganzen gebildeten Form noch ein Ueberbleibsel aus der antiken Welt; außerdem aber nur ein untergeordnetes Moment in der Sehnsucht nach einem einsamen, beschaulichen Leben, durch welche es überwiegend hervorgerufen wurde. Entschieden aber übereilt wäre es, wollten wir schon hierin den Beweis sehen, daß die christliche Anschauung sich überhaupt zum ästhetischen Naturgenuß und seiner künstlerischen Darstellung feindlich verhalte. Es entsteht ein solches feindliches Verhalten nur daraus, daß in der historischen Entwickelung des christlichen Geistes das allgemeine Princip desselben nicht sogleich von Anfang an in seiner vollen Wirklichkeit da ist, vielmehr die einzelnen Momente desselben zunächst isolirt und somit einseitig hervortreten. So sehen wir denn allerdings vom christlichen Princip zunächst eine entschieden **antikosmische** Tendenz ausgehen, eine Tendenz, in welcher der Geist sich in seine Innerlichkeit zurückzieht, und eben diese abstracte, die wirkliche Welt aus sich herauswerfende, verachtende Vertiefung in sich für seine wahre, freie, göttliche Wirklichkeit ansieht. Die Religion gelangt zu einer tyrannischen Herrschaft über alle anderen Sphären des Geistes. Die Beziehung zur Welt nach allen ihren Seiten gilt als etwas den Menschen von seinem wahren Heile Entfernendes, seiner göttlichen Bestimmung Widerstreitendes. Diese abstract innerliche Tendenz des christlichen Geistes war es denn auch, welche in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters nicht etwa blos das ästhetische Interesse an der äußeren Natur, sondern den ästhetischen Sinn überhaupt, jede künstlerische Intention vollkommen vernichtete. Die innerliche religiöse Beziehung zu Gott, die Vertiefung in die Persönlichkeit und das Leben Christi sollte

den Geist ausfüllen. Das Moment der Sinnlichkeit, welches in der Kunst enthalten, ließ diese nicht blos als einen Ueberfluß, sondern geradezu als Widerspruch gegen die durch den Glauben an Christus vollkommen erlangte Versöhnung des Menschen mit Gott erscheinen. Die in sich versunkene religiöse Andacht wurde durch ein schlechtgeschnitztes Bild des leidenden Heilandes und der Mutter Gottes vollkommen zufrieden gestellt. Ja das Anschauen desselben fachte die schlummernde Gluth der religiösen Begeisterung viel sicherer und reiner an als der Anblick eines Bildes, auf welchem Christus oder Maria zugleich als Ideale der Schönheit dem Beschauer sich darstellen. Die Schönheit zerstreut, erregt die Phantasie noch nach anderen Seiten, als die Religion es fordert. — Dasselbe Schicksal als die Kunst, hatte auch die Wissenschaft; sie ging unter in der Religion und die Kirche sprach ihren Fluch über sie aus. Vor Allem aber war es die Natur, diese reale, handgreifliche Aeußerlichkeit, dieser Complex von sinnlichen, verführerischen Elementen, welche dem Menschen vollkommen aus den Augen verschwand und an welcher ein ästhetisches oder wissenschaftliches Interesse zu haben, als der offenbarste Beweis des Unglaubens, als sicheres Zeichen eines in die Nichtigkeit der Welt verlorenen Sinnes galt.

Wenn wir jetzt mit unserem freien offenen Sinn in die Natur hinaus schauen, so mag es uns freilich wunderbar vorkommen, wie lange Zeit der christliche Geist gebraucht, welche gewaltigen Kämpfe er durchgemacht hat, ehe er aus seiner Abgeschlossenheit in sich mit dem vollen sicheren Bewußtsein, überall in ihr zu Hause zu sein, der Welt entgegentrat. Der Geist mußte erst alle natürlichen Mächte, alle unmittelbaren, von Außen ihm gegebenen Unterschiede in dem Feuer seiner Innerlichkeit flüssig machen und vernichten, um sich vollständig als Herrn der Welt zu wissen. Natürlich würde es uns hier zu weit führen, wollten wir diesen geistigen Proceß, der sich durch das ganze Mittelalter hindurchzieht, nach allen Seiten hin verfolgen. Die germanischen Völker, welche durch die Geschichte wie durch ihre ganze geistige Natur dazu bestimmt sind, das christliche Princip zu verwirklichen, treten zunächst mit sehr geringer sittlicher Cultur, aber mit der vollsten Jugendfrische und dem tiefsten inner-

lichen Gehalt der christlichen Religion gegenüber. Die alte Welt, abgelebt und zerfallen in sich, fällt von ihrer Gewalt zertrümmert. Das germanische Volk aber, von der unüberwindlichen Innerlichkeit des christlichen Geistes ergriffen, kämpft nun selbst gegen alle festen nationalen Unterschiede und Erinnerungen. In der Zucht der Religion, welche in der Gestalt der allgemeinen, heiligen Kirche auch alle weltliche Macht sich unterordnet, werden alle natürlichen Zusammenhänge aufgelöst, die ganze unmittelbare Natur des Menschen gebrochen. Je tiefer, allseitiger aber der Mensch von der Gewalt dieser Innerlichkeit erfaßt wird, desto reicher, unaufhaltsamer müssen auch die Keime einer neuen Gestaltung des ganzen Lebens hervorsprossen, einer Gestaltung, in welcher eben dieses Bewußtsein der unendlichen Innerlichkeit sich in die Welt selbst einführt, aus seinem Versunkensein in sich heraustritt und sich als Seele, als das alle Wirklichkeit durchdringende Princip hervorthut. So sehen wir denn, wie in dem Verlauf des Mittelalters alle besonderen Interessen sich immer mehr, aber in einer vom christlichen Princip verklärten Gestalt, wieder geltend machen; wie ebenso sehr das religiöse Gemüth aus seiner Innerlichkeit herausgetrieben wird, als die irdischen, weltlichen Interessen einen freien, geistigen Gehalt gewinnen, durch welchen sie sich der äußeren Macht der Religion und Kirche widersetzen. War früher der religiöse Sinn gegen die Schönheit der Form schlechthin verschlossen, so werden ihm nun die religiösen Ideale zugleich zu Idealen der Schönheit. Er vermag sich Christus, an dem seine Seele hängt, die Maria, welcher er in aller Innigkeit sein Herz erschließt, unmöglich mehr anders vorzustellen, als in der vollendetsten, vom sündigen Menschen nie erreichten Schönheit. Er verlangt, die Seligkeit seines Gefühls auch in der Anschauung vor sich zu sehen, als ein den innerlichen Proceß seiner Andacht ausdrückendes, ihm entsprechendes Bild. Ganz ähnlich führt die Religion auch zur Wissenschaft, zur sittlichen Praxis. Damit fühlen sich auch die Nationen wieder in ihrer besonderen eigenthümlichen Bestimmtheit. Das Individuum verlangt nach Thaten, in welchen es das Bewußtsein seines unendlichen Werthes zur Erscheinung bringt. Alle Mächte, die das freie, selbstbewußte Individuum in Bewegung setzen, lassen sich nicht

mehr zurückhalten, sondern treten muthig und offen an das Tageslicht und fordern ihr Recht.

Ein wesentliches Moment in diesem ganzen geistigen Processe ist nun auch das immer mehr erwachende Interesse an der Natur. Es bricht dies Interesse zu derselben Zeit — um das Ende des Mittelalters — in allen seinen wesentlichen Formen hervor. Die Wissenschaft, die bisher kein anderes Object kannte als den Glauben, zählt die Erkenntniß der Natur unter ihre ersten, hauptsächlichsten Aufgaben. Dem Willen ist nicht mehr die ascetische Richtung auf sich selbst die höchste, vollendete Freiheit; vielmehr werden alle Kreise der menschlichen Thätigkeit, durch welche die Natur zum Genusse zubereitet wird, ebenso wie dieser Genuß selbst nicht blos anerkannt, sondern auch sittlich formirt. Auch die Kunst verläßt das religiöse Gebiet, auf welches sie sich zunächst beschränkte. Wie sie jede Seite des menschlichen Lebens, welche der Geist von Neuem entdeckt, aus dem Versunkensein in die Religion befreit, mit Begeisterung ergreift, als ideales Bild für die Anschauung und Phantasie hinstellt, so verfolgt sie auch den sich regenden Sinn für die Natur in allen seinen Wendungen. Von allen Seiten also wird die Natur aus dem Banne befreit, welchen die christliche Anschauung zunächst über sie verhängte. Nicht äußere fremde Mächte, der Geist selbst war es, welcher sich gegen die Natur verschloß; der Geist ist es auch, der das Wort der Erlösung über sie ausspricht.

Vierzehnter Brief.

Die deutsche Poesie des Mittelalters.

(Kosm. S. 33 — 37.)

Unsere Betrachtung führt uns zur deutschen Poesie des Mittelalters.

Sobald wir nur an irgend eine Gestalt des Mittelalters herantreten, so zeigt sich sogleich, wie die ganze

Entwickelung des Geistes hier eine unendlich complicirtere ist als in der vorchristlichen Zeit. In der alten Welt treten die Völker überwiegend nur in einen äußeren Conner. Jedes Volk entwickelt seine Naturbestimmtheit in einfacher, grader Linie, ohne das Bestreben, sich von dieser schlechthin loszureißen. Es bleibt durch seine ganze Entwickelung hindurch seinem Charakter getreu, und wenn es auch vielfach mit anderen Völkern in Berührung kommt, von diesen gehoben oder auch gehemmt wird, so kommt es doch zu keiner inneren, die natürlichen Grenzen vernichtenden Assimilation. Auch zeigen diese äußeren Berührungen und Verschlingungen keine absolut productive Gewalt; es geht kein neuer, jugendlicher, epochemachender Geist daraus hervor. In der christlichen Welt dagegen tritt sogleich durch das Princip des Christenthums das Volk in Kampf mit seiner natürlichen Bestimmtheit. Die Völker selbst schließen sich nicht gegen einander ab, weil sie sich als wesentlich identisch wissen. Nur in dieser gegenseitigen Assimilation entwickelt sich ihr Unterschied von einander. Diese innere Allgemeinheit des christlichen Geistes ist denn auch der Grund, daß die Völker sich nicht blos innerlich auf einander beziehen, sondern auch die ganze historische Vergangenheit, die orientalische wie die antike Welt, vollständig zu umfassen, in ihr eigenes Fleisch und Blut zu verwandeln streben. Diesem Reichthum von historisch gegebenen, sich auflösenden und in neuer Gestalt sich wieder erzeugenden Unterschieden entspricht nun aber weiter die innerliche Fülle des christlichen Geistes, welcher durch alle gegebenen Unterschiede nicht über sich selbst hinaus, sondern nur zur weiteren Entwickelung und Entfaltung seiner eigenen Tiefe getrieben wird. Auch die Poesie des Mittelalters zeigt diesen Reichthum, diese Verwickelung von äußeren und inneren Gegensätzen. Eben darin liegt auch die Schwierigkeit, das innere Getriebe derselben zu übersehen, den ganzen Verlauf und Zusammenhang ihrer besonderen Gestaltungen zu verfolgen, die eigenthümliche Bedeutung und Stellung derselben zur klaren Einsicht zu bringen.

Schon in meinem vorigen Briefe habe ich im Allgemeinen gezeigt, wie in der ganzen Entwickelung des christlichen Geistes das Interesse an der Natur, so sehr es auch durch den eigenthümlichen Gehalt der christlichen Anschauung allseitig begründet

und vorbereitet war, doch zunächst vollkommen in den Hintergrund treten mußte. Erst in der Annäherung des Mittelalters an die neuere Zeit tauchte dies Interesse immer mehr hervor, je mehr der Geist den allgemeinen Gegensatz zwischen einem innerlichen, religiösen Leben und den Interessen der wirklichen Welt überwand. Es fragt sich, wie sich dies Resultat unserer früheren Betrachtung in der deutschen Poesie des Mittelalters bestätigt und näher bestimmt.

Der allgemeinste Gegensatz, welcher sich durch die Poesie des Mittelalters hindurchzieht, und welchem sich die übrigen unterordnen und anschließen, ist ebenfalls der zwischen dem religiösen Leben des Geistes, welches alle besonderen weltlichen Interessen in sich aufzehrt, und der unmittelbaren geistigen Wirklichkeit, in welcher sich alle diese besonderen Interessen, der ganze Reichthum der Unterschiede und Formen des menschlichen Lebens geltend macht. Erst mit der Lösung dieses Gegensatzes wird der christliche Geist zum wirklichen Geist, zum weltbewegenden und durchdringenden Princip. Entschieden kamen die germanischen Völker durch ihre ganze geistige Eigenthümlichkeit dem Christenthum entgegen. Schon in ihrem heidnischen Zustande dringt durch ihre natürliche Rohheit immer die tiefe Innerlichkeit, die freie, selbständige Gesinnung des Individuums hindurch. Eben durch diese ihre geistige Anlage werden sie zu Trägern des christlichen Geistes. Dieser aber erhält erst dadurch seine Wirklichkeit, daß er sich eintaucht in die Besonderheit des Volks, daß er an die wesentlichen Unterschiede des menschlichen Lebens sich anlegt. Auch die Poesie des Mittelalters hat so vollständig wie die Malerei den religiösen Gehalt des christlichen Glaubens nach allen Seiten hin durchgearbeitet. Die heilige Geschichte mit ihrem weiteren Anhange der Legende, diese idealen, von allen besonderen weltlichen Interessen fernen Gestalten mit ihrer unendlichen inneren Bedeutung hat sie episch und lyrisch zur Anschauung gebracht. Sogleich stand aber dieser religiösen Dichtung eine nationale, weltliche gegenüber. In dieser verarbeitet die Poesie zunächst die verschiedenen Sagenkreise der heidnischen Vorzeit. Die allgemeinen geistigen Mächte aber, welche in dieser Dichtung in den Vordergrund treten, und welche die ganze Poesie des Mittelalters als die höchsten, wesentlichsten

in Bewegung setzen, haben im Allgemeinen das Eigenthümliche, daß sie die Energie der Gesinnung und den unendlichen Werth des Individuums ausdrücken. Diese Mächte sind die Ehre, die Liebe, die Treue. Die Ehre erlangt das Individuum vor Allem durch seinen Muth, durch seine Tapferkeit, durch seine physische, unbezwingbare Kraft, mit welcher es nicht blos Menschen, sondern Riesen, Zwerge, Ungeheuer überwindet und bändigt. Diese Tapferkeit ist an und für sich schon der Genuß ihrer selbst. Das Subject fühlt sich darin in seinem ganzen persönlichen Werthe. Ebenso verlangt es aber auch von Anderen als dieser unüberwindliche Held anerkannt zu werden; der leiseste Zweifel daran ist ihm unerträglich und es ist in jedem Momente bereit, diesen Angriff auf seine Ehre durch den Kampf auf Leben und Tod zu rächen. In der Liebe ist es das geschlechtlich bestimmte Individuum, welches durch eigene freie Wahl sein ganzes Selbstgefühl einem Anderen hingiebt, nur in dem Besitze des Anderen lebt und seine gemüthliche, individuelle Befriedigung hat. In diesem Besitze, in dieser Gegenliebe des Anderen erlangt das einzelne Individuum wieder das Gefühl seines eigenen unendlichen Werthes. Was kann das Gefühl meiner selbst intensiver steigern, als mich von Demjenigen geliebt zu wissen, der mir selbst über Alles geht, dessen Gegenliebe daher die höchste Bestätigung meines eigenen Werthes ist? Auch in der Treue zeigt das Individuum eben so sehr die Tiefe seiner eigenen Gesinnung, als es seine Achtung dem Individuum beweist, dem es mit Treue anhängt. Untreue ist Schwanken, Schwäche meiner innerlichen, individuellen Bestimmtheit; eben so sehr aber auch Gleichgültigkeit gegen Denjenigen, dem ich mein Wort gegeben.

Ohne Zweifel sind diese geistigen Mächte nicht erst durch das Christenthum in dem germanischen Volke zur Geltung gekommen; es sind vielmehr Producte des Volksgeistes. Allein die christliche Religion hat sie ausgebildet, gereinigt, hat ihnen die Klarheit, Entschiedenheit gegeben, mit welcher sie sogleich in den ersten classischen Dichtungen des Mittelalters auftreten. So sehr wir nun aber auch diesen Einfluß des Christenthums sogleich in dem alten Volksepos, in den Nibelungen, in der Gudrun, zugestehen müssen, so ist es doch für dieses auch

wieder charakteristisch, daß es, an die Heldensage aus der heidnischen Zeit sich anlehnend, die freie, unendliche Geltung des Subjects nicht ausdrücklich mit christlichen Tendenzen erfüllt. Dadurch erhält die ganze Dichtung einen einfachen, von der Phantastik des späteren Epos freien Charakter. In der weiteren Entwickelung der mittelalterlichen Poesie aber traten diese zunächst getrennten Elemente, der religiöse Gehalt und dann die innerlichen, sittlichen Mächte des Volks, zu einer Einheit zusammen, und eben aus dieser Verbindung gingen die Dichtungen hervor, in welchen sich der eigentliche Charakter des mittelalterlichen Geistes in seinem ganzen Glanze entfaltet. Entschieden ist diese Einheit im Mittelalter selbst keine wirkliche innere Durchdringung, keine vollendete Auflösung jenes Gegensatzes; vielmehr bleibt sie — wollen wir sie kurz bezeichnen — wesentlich phantastisch. Der religiöse Gehalt vermag nicht die weltlichen Interessen wirklich innerlich zu beseelen, vermag nicht sie zu einem freien, gegliederten, sittlich formirten Organismus zu erheben, sondern ebenso wie das Leben, so kommt auch die Sage und die Dichtung nur zu der Sehnsucht nach dem zugleich irdischen, weltlichen Besitz der in der Religion gegebenen unendlichen Freiheit. Daß der religiöse Glaube sich in die Welt einzuführen trachtet, ist nicht Phantastik. Aber daß er die geistige Einheit des Menschen mit dem Göttlichen immer wieder aus sich herauswirft, sie in eine bestimmte Zeit, an einen bestimmten Ort der Welt versetzt, und nun diesem Bilde seiner Vorstellung nachjagt, dieser Widerspruch, das als heilige Gestalt zu suchen, was nur als freier Proceß des Geistes zu finden ist, ist wesentlich Phantastik. Ich muß es mir versagen, in ein weiteres Detail einzugehen. Um an einem einzelnen Beispiele das phantastische Wesen der mittelalterlichen Sage und Poesie zur Anschauung zu bringen, theile ich aus der Geschichte der deutschen Nationalliteratur von Vilmar (Marburg 1848) eine sehr gelungene Darstellung der Gralsage mit, welche nebst der Sage vom Könige Artus und den Helden seiner Tafelrunde in dem romantischen Epos den Mittelpunkt bildet.

„Tief in den Ideen des urältesten Heidenthums — heißt es hier — in den Mythen Hindostans, wurzelt die Sage von

einer Stätte auf der Erde, die — nicht berührt von dem Mangel und Kummer, von der Noth und Angst dieses Lebens — des mühelosen Genusses und der ungetrübten Freude reiche Fülle dem gewähre, welcher dorthin gelange: von einer Stätte, wo die Wünsche schweigen, weil sie befriedigt, und die Hoffnungen ruhen, weil sie erfüllt sind; von einer Stätte, wo des Wissens Durst gestillt wird, und der Frieden der Seele keine Anfechtung erleidet. Es ist die Sage vom irdischen Paradiese, die sich abspiegelt in den Göttermahlzeiten und Sonnentischen der frommen Aethiopen, von welchen Homer und Herodot erzählen, wie in dem seligen, von süßem Vogelgesang und leisem Bienensummen durchtönten 'Haine Eridavana im Sitantagebirge, von dem das Hinduvolk zu sagen weiß, als der stillen Heimath aller Weisheit und alles Friedens. Als das Paradies im Bewußtsein der späteren, stets mehr an ihrem Gott und sich selbst irre werdenden Menschheit immer tiefer zurücktrat, blieb nur noch ein Edelstein des Paradieses, gleichsam eine heilige Reliquie, doch mit Paradieseskräften ausgestattet, auf der Erde zurück, der bald, wie im Hermesbecher der Dionysusmysterien, als köstliche Schale gedacht wurde, aus welcher die goldenen Himmelsgaben sich noch in später Zeit wie in der entschwundenen glücklicheren, reichlich ergößen; bald als Heiligthum, als sichtbarer Arm Gottes auf Erden, einen eignen unverletzlichen, das Paradies auf Erden sinnbildlich darstellenden Tempel erhielt, wie die Kaaba zu Mekka. Diese Sagen, auf heidnischem Boden erwachsen, ergriff nun der tief innerliche Geist des christlichen Mittelalters, und bildete sie aus zu einer christlichen Mythologie, der tiefsinnigsten, dem Kerne des christlichen Erkennens und Glaubens am nächsten verwandten, die sich aus dem Sinnen und Betrachten christlicher Gemüther jemals gebildet hat. Es ist gleichsam die Fabel der Erlösung durch den Mensch gewordenen Gottessohn, die Fabel der christlichen Kirche, die wir in der Sage vom heiligen Gral und dessen Hütern besitzen. Ein köstlicher Stein von wunderbarem Glanze, so lautet der christliche Mythus, war zu einer Schüssel verarbeitet im Besitze Josephs von Arimathia; aus diesem Gefäße reichte der Herr in der Nacht, da er verrathen ward, selbst seinen Leib den Jüngern dar; in dieses Gefäß wurde, nachdem Longinus die Seite des am Kreuze Gestorbenen geöffnet, das Blut aufgefangen, welches zur Erlösung der Welt geflossen war. Dieses Gefäß, an welches sich somit die Welterlösung und die Darbringung des christlichen Opfers äußerlich und sichtbarlich anknüpfte, ist darum mit Kräften des ewigen Lebens ausgestattet; nicht allein, daß es, wo es verwahrt und gepflegt

wird, die reichste Fülle irdischer Güter gewährt — wer es anschaut, nur einen Tag anschaut, der kann, und wäre er auch siech bis zum Tode, in derselben Woche nicht sterben, und der es stetig anblickt, dem wird nicht bleich die Farbe, nicht grau das Haar, und schaute er es zweihundert Jahre lang an. Dies Gefäß eben ist der heilige Gral (denn Gral bedeutet Gefäß, Schüssel), und es symbolisirt dasselbe die durch die Vermittelung der Kirche dargebotene Erlösung des Menschengeschlechts durch das Blut Jesu Christi. An jedem Charfreitage bringt eine leuchtend weiße Taube die Hostie vom Himmel in den, bald von den Händen schwebender Engel, bald reiner Jungfrauen getragenen Gral hernieder, durch welche die Heiligkeit und die Kräfte des Grals erneuert werden. Dieses Heiligthums Hüter und Pfleger zu sein, ist die höchste Ehre, die höchste Würde der Menschheit. Nicht Jeder aber ist dieser Ehre würdig. Pfleger des Grals kann nur ein treues, sich selbst verleugnendes, alle Eigensucht und allen Hochmuth in sich vertilgendes Volk, König und Pfleger dieser Hüter nur der, unter diesen Treuen und Demüthigen demüthigste und treueste, der reinste und keuscheste Mann sein. Es ist die Pflege des Grals ein geistliches Ritterthum edelster Art, welches sich wie in Demuth und Reinheit, ebenso auch in kräftiger Mannheit und unerschrockener Tapferkeit, wie in Treue gegen den Herrn des Himmels, ebenso auch in der Treue gegen die Frauen, wie in der Selbstverleugnung und stillen Einfalt, so auch in der höchsten Weisheit glänzend offenbart. Diese Gralspfleger heißen Templer, als Hüter des Graltempels, und es liegt offenbar eine nahe Beziehung in diesen Gralspflegern zu dem Ideal des christlichen Heldenthums, den Tempelrittern, wie sie im Anfange waren. Es war nämlich lange Jahre, nachdem der Gral durch Joseph in den Occident war gebracht worden, Niemand würdig, dieses Heiligthum zu besitzen, weshalb Engel dasselbe schwebend in der Luft hielten, bis Titurel, der sagenhafte Sohn eines sagenhaften christlichen Königs von Frankreich (vielmehr wohl Anjou) nach Salvaterre in Biscaya geführt wurde, wo er auf dem Berge Montsalvage, dem unnahbaren Berge, eine Burg für die Hüter des Grals und einen Tempel für das Heiligthum selbst erbauete, und jenes heilige Ritterthum gründete. — Um diesen Graltempel, der von einer weitläuftigen mit Mauern und zahllosen Thürmen verwahrten Burg umschlossen war, lag ein dichter Wald von Ebenholzbäumen, Cypressen und Cedern, der sich sechzig Rasten nach allen Seiten hin erstreckte, und durch welchen Niemand ungerufen hindurchdringen konnte, wie Niemand zu Christo kommen kann, Er rufe ihn denn; dennoch aber wird das Geheimniß des Grals Niemandem

aufgeschlossen, wenn er nicht fragt; wer, nachdem er berufen worden ist, stumm und stumpf und ohne in dem Wunder das Wunder zu ahnen, wie vor dem Alltäglichen, so auch vor dem Gral stehen bleibt oder vorübergeht, der wird ausgeschlossen von der Gemeinschaft der Hüter und Pfleger des Grals, wie der, der nicht nach dem christlichen Heile fragt, desselben auch nicht theilhaftig wird. Eine lange Reihe von Jahren und Jahrhunderten hat dieser Graltempel in seiner Herrlichkeit im Occident gestanden; da hörte bei der zunehmenden Gottlosigkeit des occidentalischen Christenvolks die Würdigkeit desselben auf, den Gral in seiner Mitte zu beherbergen und er wurde von Engeln mit sammt dem Tempel hinweggehoben und tief hinein gerückt in den Orient, in das Land der mittelalterlichen Mährchen und Wunder, in das Land des Priesters Johannes."*)

Die Artussage ist im Grunde, wenn auch in anderer Weise, ebenso phantastisch. Die Abenteuerlichkeit der Thaten mb Schicksale, welche die Ritter ausführen und erleben, bildet ier das wesentliche Interesse. Allerdings führen auch religiöse Motive die Ritter zum Kampfe; allein diese erregen doch die Kampfeslust immer nur in der Verbindung mit allen den Wunern, die den Kämpfenden erwarten. In der Abenteuerlichkeit iber, die sich ausdrücklich selbst zum Zweck macht, zeigt es sich echt deutlich, wie hohl die ritterliche Tapferkeit, Ehre, Liebe — ieses Ideal des romantischen Epos — bleibt. Das Indiviuum treibt sich ohne Ruhe und Rast über sich hinaus; es ist n fortwährendem Suchen, Erwarten, Hoffen begriffen; aus illen seinen Heldenthaten kann es immer nur eine momentane Befriedigung schöpfen, weil es nicht die wirkliche, inhaltvolle Freiheit sich zum Zweck setzte.

In der letzten Periode der deutschen Poesie des Mittellters ist das bewegende Princip entschieden die Auflösung der Phantastik und Abenteuerlichkeit, in welcher sich die sogenannte öfische oder ritterliche Poesie bewegt hatte. Einmal wendet ich die Poesie selbst satyrisch gegen diese Phantastik, welche un ihrer Unmittelbarkeit beraubt sich nach allen Seiten hin ibertreibt und zur Caricatur wird. Dann aber schafft die Poesie auch neue, frische Elemente, indem sie in das Volk wieer herabsteigt. Das ganze, zur inneren Selbständigkeit auf-

*) Vilmar a. a. O. Th. 1. S. 189 — 194.

keimende wirkliche Leben bricht poetisch hervor. Hierdurch vor Allem stellt die Poesie in positiver Weise den Uebergang in die neueste Zeit dar.

Lassen Sie uns nun nach diesen allgemeinen Bemerkungen über den Charakter und den Verlauf der deutschen Poesie des Mittelalters auf den Punkt specieller eingehen, welcher uns hier vor Allem interessirt, auf die poetische Anschauung und Behandlung der Natur. Was nun zunächst die erste Periode betrifft, in welcher die Nibelungen und die Gudrun die höchsten, vollendetsten Gestaltungen sind, so reicht die Sage, an welche sich hier die Poesie anlehnt, bis in die heidnische Zeit hinein. Sind wir auch nicht im Stande, die ganze Entwickelung dieser Sagen von ihrem Ursprunge an durch ihre weitere Umbildung hin zu verfolgen, so zeigt doch auch die dichterische Fassung derselben noch Spuren von religiös-mythologischen Elementen, mit denen sie bei ihrer ersten Entstehung ohne Zweifel verbunden waren. Ihre Bedeutung also, ihr Werth für das Bewußtsein des Volks, des Stammes war zunächst entschieden auch ein religiöser. In dieser religiösen Gestalt umfaßten sie aber auch die wesentliche Beziehung des Menschen zur Natur. Die Thaten, Kämpfe, Schicksale der Helden und Heldinnen hatten, der heidnisch-germanischen Anschauung gemäß, zugleich ein wesentliches Verhältniß zu allgemeinen Erscheinungen und Processen der Natur, oder diese waren wohl gar selbst Göttergestalten, in deren Geschichte sich der Mythus das allgemeine Leben der Natur in seinem inneren bedeutungsvollen Zusammenhange mit dem Menschen zur Anschauung brachte. Vor Allem ist es der Einfluß des Christenthums, durch welchen diese mythologischen Elemente sich immer mehr und mehr verloren und der historisch-religiöse Mythus zur reinen Heldensage sich abklärte. Zur Zeit, als sich diese Heldensagen in die Gestalt des Epos faßten, war im Bewußtsein des Dichters oder des dichtenden Volks von jener mythologischen und natürlichen Bedeutung der Helden und ihrer Thaten sicherlich nicht mehr gegenwärtig, als in dem Epos selbst sich ausspricht. Diese Bedeutung aufzusuchen, gehört daher auch der Gelehrsamkeit an. Im Epos selbst sind die Helden eben nur Menschen. Nicht die Bedeutung, die sie früher gehabt, sondern ihre ideale Mensch-

lichkeit ist es, welche sie zu epischen Gestalten erhob. Sonach wäre es denn auch vollkommen widersinnig, wollten wir etwa die Naturanschauung des deutschen Volksepos aus der früheren, im Epos selbst vergessenen, mythologischen Bedeutung seiner Helden herleiten. Diese stehen vielmehr, losgelöst von natürlichen Mächten, der Natur frei gegenüber. Weiter aber treten im Epos Gestalten aus der heidnischen Mythologie auf, welche entschieden Personificationen natürlicher Mächte sind, und welche das Epos selbst nicht fortgeworfen, sondern nur modificirt hat. Ohne Zweifel ist dies für die Naturanschauung des Epos nicht ohne Bedeutung. Riesen, Zwerge, Meerweiber, Drachen u. s. w. leben noch und spielen eine Rolle in der poetischen Phantasie. Die Sage selbst läßt die Zwerge auch wohl zu Christen werden und in die Kirche gehen, die Kobolde geistliche Lieder singen und auf ihre ewige Seligkeit hoffen. Analog erhält auch der Teufel aus der heidnischen Zeit seinen Anhang. Jene Sage mag Recht haben. Alle diese heidnischen Gestalten werden von der christlichen Anschauung nicht blos äußerlich aufgenommen, sondern zugleich verändert, in die christliche Vorstellung eingetaucht. Diese vergißt mehr oder weniger deren heidnischen Ursprung, producirt sie von Neuem, so daß wir den Glauben an alle diese dämonischen Mächte unmöglich nur für einen Rest des Heidenthums ansehen dürfen. Im Epos sind die Riesen, Zwerge, Drachen vor Allem eine Gelegenheit zur Tapferkeit; der Held kämpft mit ihnen, überwindet sie oder unterliegt auch ihrer übermenschlichen Gewalt. Unmittelbar mit dem Glauben an diese Dämonenwelt ist aber auch der Glaube an die Zauberei verbunden, welcher in der mannichfachsten Form sich den epischen Dichtungen einmischt. Theils sind die zauberischen Mittel Producte der Kunst; theils finden sie sich unmittelbar in der Natur selbst. Offenbar ist durch alle diese Momente das freie Verhalten des Menschen zur Natur getrübt. Der Mensch steht nicht als freie geistige Macht der Natur gegenüber. Der gewöhnlichen, natürlichen Vermittelungen, durch welche der Mensch die Natur seinem Willen unterwirft, vermögen sich einzelne Gestalten der Natur auf wunderbare, unbegreifliche Weise zu entziehen; über diese kann er nur Herr werden auf eben so wunderbare Weise. Dieses Wunder ist aber

für ihn eben so sehr auch Natur; natürliche und magische Wirkungen liegen ruhig neben einander wie verschiedene Arten des natürlichen Seins; damit geht aber die magische Beschaffenheit im Grunde auf die ganze Natur über. Die ganze Natur ist dieses magische, geheimnißvolle Leben, in welches der Mensch nach allen Seiten hin sich verflochten fühlt, welches er nur anschaut mit diesem befangenen Sinne, ohne die eigenthümliche Bedeutung seiner besonderen Gestaltungen finden zu können.

In den Nibelungen tritt das magische Verhalten des Menschen zur Natur nur selten prägnant hervor. Entschieden in den Vordergrund stellen sich die geistigen, subjectiven Mächte der Liebe, des Hasses, der freien, unerschütterlichen Gesinnung, der Ehre, Tapferkeit. Die Helden sind Verkörperungen dieser geistigen Mächte. Ihre Thaten und Schicksale, ihr tragischer Untergang ist, wenn auch ein magischer Zusammenhang mit natürlichen Mächten zu Zeiten hinein scheint, doch überwiegend durch ihre freie Persönlichkeit, durch die Collision ihrer eigenen Leidenschaften gesetzt. Gegen die Darstellung dieser subjectiven Mächte verschwindet denn auch das Interesse, Naturscenen zu schildern, den menschlichen Handlungen eine natürliche Staffage zu geben, auf das Vollkommenste. Die Nibelungen sind überhaupt wortkarg; auch die Darstellung der tiefsten innerlichen Bewegung bleibt einfach; vollends aber für die Zeichnung der Natur hat das Epos immer nur wenige Worte. Der Kosmos erwähnt vor Allem der Beschreibung der Jagd, auf welcher Siegfried ermordet wird. Ich theile die betreffenden Stellen mit.

Die Recken Gunther und Hagen beschlossen nun alsbald
Mit arger Hinterlist ein Bürschen in dem Wald,
Sie wollten nun erlegen mit scharfen Speeren Schwein'
Und Bären dort und Büffel; was konnte Kühn'res sein?

Mit ihnen nun auch Siegfried von edlem Anstand ritt;
Gar mannigfache Speisen, die hatte man dort mit
An einem kühlen Brunnen, wo er verlor den Leib.
Brunhild hatt' es gerathen, des Königs Gunthers Weib. —

Es machten, eh' sie jagten, dicht vor dem grünen Wald,
Der Wildbahn gegenüber, die stolzen Jäger Halt
Auf einem breiten Anger, wo sie nun Platz genommen.
Dem König ward gesagt, daß Siegfried mitgekommen.

Ferner wird „eine breite Linde" erwähnt, von welcher aus Hagen und Siegfried einen Wettlauf bis zum Brunnen hin beginnen. Später, als Siegfried erschlagen, wird auch der Blumen gedacht, auf welche Siegfried hingesunken.

Dort in die Blumen sank nun Chriemhildens Mann,
Ein großer Strom von Blut aus seinen Wunden rann.

Die Blumen wurden alle von seinem Blute naß.
Er rang schon mit dem Tode, nicht lange that er das;
Des Todes Waffe schnell zerschnitt die Lebenskraft,
Er konnte nicht mehr reden, vom Tode hingerafft.

Als Hagen und Dankwart den Kampf mit dem Baierfürsten Gelfrat bestanden, räth Hagen, diesen Kampf vor seinem Herrn zu verheimlichen.

Sie blieben unverrathen vom heißen Blute roth,
Bis die Sonne wieder die lichten Strahlen bot
Dem Morgen über die Berge. — —

Dies werden so ziemlich alle Stellen sein, in welchen die Nibelungen Ansätze zu Naturschilderungen enthalten, wenn man nicht etwa die wenigen Bilder hierher rechnen will, in denen sich allerdings ein sinniges Naturgefühl nicht verkennen läßt. So heißt es von der Chriemhild:

Da kam die Minnigliche; so tritt das Morgenroth
Hervor aus trüben Wolken.

Und kurz darauf:

Wie der lichte Vollmond vor den Sternen schwebt,
Des Schein so hell und lauter sich aus den Wolken hebt,
So glänzte sie in Wahrheit vor andern Frauen gut.

Die Gudrun führt diese Ansätze etwas weiter aus. „Als Gudrun mit ihren Gefährten, zu niedrigem Sclavendienst gezwungen, die Gewänder ihrer grausamen Gebieter an das Ufer des Meeres trägt, wird die Zeit bezeichnet, wo der Winter sich eben gelöst und der Wettgesang der Vögel beginnt."

Es war die Zeit, wo scheidend
des Winters Macht verging,
Und wo neu der Vögel
Wettgesang anfing

Frisch mit ihren Weisen
nach des Märzes Stunden;
In Schnee und Eise wurden
die armen Waisen hier gefunden.

Mit verwehten Haaren
sahen sie sie gehn,
Wenn ihre Häupter waren
an sich auch noch so schön;
Die Locken waren ihnen
zerzaust vom Märzenwinde;
Es regnete oder schneite,
so war es weh dem armen Kinde.

Im Meere allenthalben
das Eis in Stücken floß,
Das war zum Theil zerschmolzen;
ihr Kummer, der war groß.

An dem Tage, an welchem Gudrun ihre Befreiung erwartet, späht ihre Freundin nach dem Meere hinaus, als kaum der Morgen graut.

Schon war aufgegangen
nicht hoch der Morgenstern,
Da trat ein holdes Mägdlein
in ein Fenster fern;
Sie spähte, ob Zeit es wäre,
daß es tagen wollte,
Damit die frohe Mähre
Frau Gudrun reichlich ihr belohnen sollte.

Da ersah die Jungfrau
etwas vom Morgenschein
Und bei des Wassers Glänzen,
wie das mußte sein,
Sah sie Helme leuchten
und viele lichte Schilde.
Die Burg war schon belagert;
von Waffen leuchtete rings das Gefilde.

Sogleich im Anfange des Epos wird die Rückkehr des Königs Sigeband von Norwegen nach Irland geschildert.

An des Weges Seiten
ganz bedecket war
Das Gras und auch die Blumen
von der Leute Schaar;
Es war die Zeit des Lenzes,
wo die Knospen springen

Und wo auch in dem Walde
die Vögelein die schönsten Lieder singen.

Sigeband veranstaltet auf seiner Gemahlin Anrathen ein glänzendes Fest.

Er wollte Feste halten
von heute in achtzehn Tagen;
Den Freunden und den Vettern
allen hieß er es sagen;
Auch mochten diese gerne
Hin gen Irland reiten,
Da sie sich nach dem Winter
auf die Sommerwonne sehnlich freuten.

Bei diesem Feste wird Hagen, der Sohn Sigebands, von einem Greifen geraubt. Ein junger Greif spielt mit dem Knaben, fliegt mit ihm von einem Baume zum andern und bei dieser Gelegenheit gelingt es ihm, sich dessen Klauen zu entziehen. Er lebt nun mit drei Königstöchtern, die ebenfalls vom Greifen über das Meer getragen waren, in der Wildniß.

Er ward so muthigen Herzens,
so kühn und doch so mild,
Wie die Thiere, suchte er
zu springen durchs Gefild.
Gleich dem wilden Panther
lief er über die Steine;
Und alles lernte er selber,
Er war sein Lehrmeister ganz alleine.

Oft an das Meeresufer
ging er zur Kurzweil hin,
Er sah die wilden Wogen,
die gräulichen Fische darin;
Er verstand sie wohl zu fahen,
doch konnt' er sie nicht genießen;
Seine Küche dampfte selten,
Das mußte alle Tage ihn verdrießen.

Von seiner Herberge
ging einst er in den Wald,
Da sah er muntre Thiere
in Menge springen bald;
Eines war unter ihnen,
das ihn verschlingen wollte,
Das aber, vom Schwert getroffen,
bald seines Zornes Kraft empfinden sollte.

In dem spätern romantischen Epos finden wir alle diese Momente der Naturanschauung weiter entwickelt. Riesen, Zwerge, Drachen u. s. w. sind nicht verschwunden, sondern erscheinen in noch mannichfaltigeren Formen. Ebenso hat sich das wunderbare, magische Verhältniß des Menschen zur Natur weiter ausgedehnt. Ueberall trifft der auf Abenteuer ausgehende Ritter auf geheimnißvolle, zauberhafte Mächte, die seinen Muth und seine Tapferkeit auf jedem Schritte auf die Probe stellen. Wenn einmal Frau Aventüre in den Dichter eingezogen ist, so ist der zweifelnde, nach Ordnung und Gesetz verlangende Verstand aus ihm gewichen. Die Welt der Wunder hat sich ihm aufgethan. Den Unterschied des Möglichen und Unmöglichen kennt der Ritter von Artus's Tafelrunde nicht; er ist auf Alles gefaßt. Vor Allem aber ist der Orient die Welt der Wunder. Pflanzen, Thiere, Menschen, Flüsse, Berge — Alles ist voll von den seltsamsten Gestalten. Die abenteuerlichen Dinge, die schon im fünften Jahrhundert Ktesias aus Knidos, ein Arzt am persischen Hofe, über Indien erzählt, finden sich in den romantischen Dichtungen des Mittelalters mehr oder weniger verändert vor. Die Sonne erblickt man in Indien zehnfach so groß, als in anderen Ländern, aber funfzig Tage hindurch bleibt sie kalt. In den Gebirgen ist hier das Köstlichste der Metalle und Edelsteine versammelt und bei den Pygmäen zumal das Gold und Silber heimisch. Auch Quellen mit feuchtem Golde giebt es. Im Pygmäenlande fließt auch ein Quell mit Oel. In einer anderen Quelle ist Käse, welcher die Besinnung raubt; eine andere wirft außer Eisen, Silber, Gold und Erz alles Andere lautbrausend zurück und heilt alle Arten von Krankheiten. Unter den Pflanzen findet sich der Paräbonbaum mit funfzehn Wurzeln, welche die Kraft haben, Alles an sich zu ziehen, sogar Widder und Vögel, vorzüglich aber Metalle, nur den Bernstein nicht. Dann der Siptachorasbaum, aus welchem das Elektron schwitzt und abtröpfelnd nach dreißig Tagen in den nebenfließenden Strom fällt; der Karpion, von dem die wohlriechendste Schminke gefertigt wird. Unter den Thieren ragen Affen mit vier Ellen langen Schwänzen, die größten Hähne und Papageien, die Elephanten hervor; hier ist der Menschenfresser, Martichoras, eine aus dem Leib des Menschen, Löwen und

Skorpion zusammengesetzte Gestalt; hier sind die Greifen, eine Verschlingung des Löwenleibes mit dem des Adlers; hier sind die Schafe und Ziegen mit großen Schwänzen, mit schnelltödtendem und langsamzehrendem Gift; der Vogel Dikairos, dessen Koth sanft sterben macht; das Einhorn, dessen Horn ein Schutzmittel gegen jedes Gift ist; der wunderbare Krotatos, welcher die menschliche Stimme nachahmt. Die Menschen selbst aber sind die Krone des Seltsamen. Hier sind die schwarzen, anderhalb Ellen hohen Pygmäen, welche sich in ihr eigenes Haar kleiden, die Kynokephalen, welche Hundsköpfe und Hundsschwänze haben, die Weißhaarigen, welche mit zunehmendem Alter schwarz werden, und so große Ohren haben, daß ihre Rücken damit bis zu den Ellenbogen bedeckt sind, die Schattenfüßler, die sehr breite Füße, wie die Gänse, haben, und sich bei der Hitze auf den Rücken legen, um sich mit den Füßen zu beschatten, u. s. w. *)

Diese Seltsamkeiten, diese Wunder waren es, welche der abenteuerliche Sinn vor Allem zu sehen begehrte, welche er hineinschauete in die Natur, auch wenn er sie nicht fand, bei deren Suchen er die Schönheit der wirklichen Natur übersah. Zugleich offenbart sich aber in diesem abenteuerlichen Sinn ein Streben des Geistes, aus sich herauszutreten. Er will sich in der äußerlichen Welt selbst anschauen, wiederfinden; seine innerliche Bewegung sucht einen homogenen Gegenstand, einen natürlichen Ausdruck für die subjectiven, geistigen Mächte. Darum sehen wir denn das romantische Epos bei Naturschilderungen schon länger verweilen. Auch muß das Suchen nach der Anschauung abenteuerlicher Gestalten zurücktreten, wenn die innerliche Bewegung des Geistes schon einen weniger abenteuerlichen Charakter hat. Dies ist vor Allem der Fall bei der Liebe. Das natürliche Moment, welches wesentlich in ihr liegt, zügelt hier den phantastischen Sinn, und hält ihn in bestimmten Schranken zurück. Unter den epischen Dichtungen ist es vor Allem Tristan und Isolde von Gottfried von Straßburg, in welchem die Liebe in ihrer ganzen unwiderstehlichen Macht und Leidenschaft den Mittelpunkt bildet. In diesem Epos finden wir denn auch die reichsten, und am wenig-

*) Rosenkranz, Geschichte der deutschen Poesie des Mittelalters. S. 70.

sten ins Wunderbare ausschweifenden Naturschilderungen, überwiegend aber von der Liebe beseelt; das frohe, üppige, warme, blumige Leben der Natur ist ein Ausdruck der inneren, glühenden, sehnsüchtigen, seligen Empfindung. Den Anfang des Gedichts bildet die Geschichte von Riwalin und Blanscheflur. Es wird das Fest geschildert, welches der König Marke von Cornwallis bei seiner Vermählung giebt und auf welchem Riwalin und Blanscheflur Liebe zu einander fassen.

Nun war das schöne Fest bereit,
Angesetzt und besprochen,
Die blühenden vier Wochen,
Wo der viel süße Mai einzieht,
Bis daß er wieder von hinnen flieht,
Bei Tintayol auf grünem Plan,
Daß sich die Festgenossen sahn
Auf einer wonnevollen Au,
Wie sie kein Aug' im Lenzesblau
Zuvor gesehen oder seit.
Die süße sanfte Maienzeit
Hatte an sie mit süßer Hand
Ihre süße Unmüßigkeit gewandt.
Da waren kleine Waldvögelein,
Die der Ohren Freude sollen sein,
Blumen und Blüthen, Gras und Kraut,
Und was das Auge gerne schaut,
Was edle Herzen erfreuen soll,
Des war die Sommeraue voll.
Man fand da was man wollte,
Was der Maie bringen sollte,
Den Schatten zu der Sonnen,
Die Linde bei dem Bronnen,
Die sanften linden Winde,
Die Markes Hofgesinde
Höfisches Kosen brachten.
Die lichten Blumen lachten
Aus dem bethauten Grase.
Des Maien Freund, der grüne Rase,
Hatte aus Blumen sich gemacht
So wonnigliche Sommertracht,
Daß sie die lieben Gäste
Empfing mit eignem Feste.
Der Bäume Blust sah Jedermann,
Der süße, so süßlachend an,

Daß Herz und Muth, befangen ganz,
Sich an den lachenden Blüthenglanz
Mit spielenden Augen machte
Und ihm entgegen lachte.
Das holde Vogelgetöne
Das selige, das schöne,
Dem Herzen und dem Sinne
Zu seligem Gewinne,
Erfüllte mit Freuden Berg und Thal.
Die wonnevolle Nachtigall,
Das liebe süße Vögelein,
Das immer soll gesegnet sein,
Das sang aus blühenden Zweigen
Mit solchem Lusterzeigen,
Daß manches Herz, manch' edles Blut
Freude gewann und hohen Muth.
Da hatte die Gesellschaft sich
Zu hohen Freuden wonniglich
Gelagert auf das grüne Gras,
Wie eines Jeden Wille was,
Wie eines Jeglichen Begehr
Auf Freuden stand, darnach lag er:
Die Reichen waren gelagert reich,
Die Höfischen höfisch, diese weich
Auf Polstern, unterm Seidenzelt,
Die unter Blumen im grünen Feld.
Die Linde gab ein gnüglich Dach,
Und viele barg ihr Zeltgemach
Mit blättergrünen Aesten.

Der Kosmos erwähnt der Schilderung der Liebesgrotte in Tristan. Tristan ist der Sohn des Riwalin und der Blanschefiur, Isolde die Gemahlin des Königs Marke. Beide sind durch einen Zaubertrank, den sie genossen, in Liebe an einander gekettet. Marke, welchem ihr Liebesverhältniß offenbar wird, verbannt sie von seinem Hofe. Tristan und Isolde ziehen in einen Wald und finden hier jene Grotte.

So kehrten sie in guter Ruh
Immer und immer der Wildniß zu,
Durch Wald und Haide, und ritten so
Beinahe der Tagereisen zwo.
Da war Tristanden ein hohler Schlund
In einem wilden Berge kund,
Den er zu einer Stunden
Von Aventüre funden;

Da hatte ihn einst beim Jagen
Sein Weg dahin getragen.
Dieselbe Höhle, die war weiland,
Unter der heidnischen Zeit im Land,
Vor Korineïs Jahren,
Da Riesen noch Herren da waren,
Gehauen in den wilden Berg;
Da hatten sie Obdach und Geberg,
So sie sich mit Heimlichkeiten
Der Göttin Minne weihten.
Wo so eine Höhle funden ward,
Dieselbe war mit Erz verwahrt
Und wurde der Minne nach benannt
La fossure a la gent amant,
Der Minnenden Grotte sagen wir.
Der Name war auch gebührlich ihr.
Auch nennt uns der Aventüre Mund
Die Grotte ein gewölbtes Rund,
Weit, hoch, mit aufrecht graden Streben,
Schneeweiß, und ringsum gleich und eben.
Das Gewölbe schloß sich oben,
So daß es war zu loben,
Und auf dem Schluß eine Krone war,
Die war gezieret wunderbar
Mit Geschmeide und edlen Steinen,
Das gab ein Leuchten und Scheinen.
Der Estrich unten war glatt und gleich,
Blank wie ein Spiegel, schön und reich,
Von Marmor, grün wie Auen
Im Frühling anzuschauen.
Ein Bette stand inmitten,
Rein aus Krystall geschnitten,
Hoch, weit, wohl auferhaben,
Mit Schriften rings ergraben,
Und sagt uns auch die Märe,
Daß es gewesen wäre
Geweiht der Göttin Minne.
An der Grotten oben inne
Da waren kleine Fensterlein
Des Lichtes wegen gehauen ein,
Die gaben Helle im Felsenhaus.
Und da man einging oder aus,
Da war eine eherne Thür dafür,
Und außen stunden ob der Thür
Vieläſtiger großer Linden drei,

Und oben keine mehr dabei,
Aber überall hin zuthal
Da stunden Bäume ohne Zahl,
Mit Laub und Aesten strebend,
Dem Berge Schatten gebend.
Und einthalb war eine Pläne,
Da floß eine Fontäne,
Ein frischer kühler Bronne,
Durchlauter wie die Sonne.
Da stunden auch drei Linden drob,
Die waren schön und ganz zu Lob
Und schirmeten den Bronnen
Vor dem Regen und vor der Sonnen.
Auch waren auf der Auen
Lichte Blumen zu schauen.
Und grünes Gras bei ihnen,
Die kriegten gar süß und schienen
Eins gegen das andere widerstreit.
Auch fand man da zu seiner Zeit
Das schöne Vogelgetöne.
Das Getöne, das war so schöne
Und schöner denn an jedem Ort.
Augen und Ohren hatten dort
Weide und Wonne beide,
Die Augen ihre Weide,
Die Ohren ihre Wonne.
Da war Schatte und Sonne,
Da waren Luft und Winde
So sanft und so gelinde.
Von diesem Berg im Kreise
Wohl eine Tagereise
War Alles wüste und wilde,
Felsen ohne Gefilde,
Da war keine Gelegenheit
Von Wegen und Stegen weit und breit.

Weiter wird nun auch das Innere der Grotte weitläuftig [be]schrieben und alles Einzelne allegorisch auf die Liebe gedeutet. [D]ie runde Wölbung der Grotte bedeutet die Einfalt in der Liebe, [di]e keine Winkel haben soll; ihre Weite und Höhe ist der Minne [ho]he Kraft; die verschiedene Farbe der Wand, die Fenster, Rie[ge]l, Klinke u. s. w., Alles bekommt seinen bestimmten Sinn.

Auch hat es Sinn und klinget fein,
Daß die Fossüre so allein

In dieser wüsten Wildniß lag,
Was man dem wohl vergleichen mag,
Daß Minne und ihre Gelegenheit
Nicht liegen an der Straße breit,
Noch nahe beim Gefilde:
Sie lauschet in der Wilde.
Zu ihrer Klause ist die Fahrt
Mit Noth und Mühsal wohl verwahrt.
Die Berge liegen um sie her
In manchen Bogen kreuz und quer
Verschoben hin und wieder;
Die Steige sind auf und nieder
Uns armen Märtyrern allen
Mit Felsen so zerfallen,
Daß, gehn wir nicht recht dem Pfade mit,
Versehen wir's an einem Tritt,
Wir aus den Irrgewinden
Uns nimmer zurechte finden.
Wer aber mag so selig sein,
Daß er zur Wildniß kommt hinein,
Was er auch Müh' und Arbeit fand,
Die ist glückselig aufgewandt:
Er findet da des Herzens Spiel,
Und was das Ohr vernehmen will,
Und was dem Auge lachen soll,
Deß alles ist die Wildniß voll;
So wäre er ungern von dem Ort.

Das idyllische Leben Tristans und Isoldes wird gestört durch Marke, welchen die Jagd in diese Gegend führt. An dem Tage, an welchem die Jäger vor der Grotte erscheinen, erglänzt der Morgen in der ganzen minniglichen Pracht.

Desselben Morgens war Tristan dort
Und sein Gespiel geschlichen fort,
Bei Händen traut befangen,
Und kamen hingegangen
Gar früh und in dem Thaue
Auf die geblümte Aue
Und in das wonnigliche Thal:
Galander und Nachtigall zumal
Begannen zu organiren,
Ihr Gesinde zu saluiren;
Sie grüßten fleißig die Holden,
Tristanden und Isolden.
Die wilden Waldvöglein,

Die hießen sie willkommen sein
Gar süß in ihrem Latein.
Manch süßem Vöglein kleine
Dem waren sie da hoch willkommen.
Sie hatten sich alle angenommen
Gar wonniger Unmuße:
Den Geliebten zwein zum Gruße
Sangen sie von dem Reise
Ihre wonnebringende Weise
In manchen Wandelungen,
Mit mancher süßen Zungen,
Die da schantoit und discantoit
Ihre Schanzune und Refloit*)
Den Liebenden zur Wonne.
Sie empfing der kühle Bronne,
Der gegen ihre Augen schön entsprang
Und schöner in ihre Ohren klang,
Raunend ihnen entgegen ging,
Mit seinem Raunen sie empfing:
Er raunete gar süße
Gegen sie seine Grüße.
So grüßten sie auch die Linden
Mit den viel süßen Winden,
Erfreuten außen und innen
Ihre Ohren und ihre Sinnen.
Die Bäume mit ihrer Blüthe,
Die Au', die licht erglühte,
Die Blumen, das ingrüne Gras,
Und alles, das da blühte, das
Sah ihnen lachend ins Angesicht.
Auch grüßte sie, funkelnd im Morgenlicht,
Der Thau mit seiner Süße,
Der kühlte ihre Füße
Und sänftete ihre Herzen gar.

Ein prägnantes Beispiel für die phantastische Naturan-
ng des romantischen Epos enthält besonders die Bearbei-
der Alexandersage von Lamprecht, aus dem 12.
undert. Alexander schildert hier in einem Briefe an Ari-
die Wunder, welche er an den Enden der Welt gefun-
„So kommt Alexander mit seinem Heere in einen dunkeln
, dessen hohe Bäume ihre Aeste weithin strecken und in
er verschlingen, also daß der Schein der Sonne nicht

*) Chanson und reflet oder refrain.

hindurchbringen kann. Lautere und kühle Quellen rinnen von dem Walde hinab in das Thal. Süßer Vogelgesang durchtönt die Zweige und hallet in den Waldesschatten wieder. Der Boden des Waldes aber ist überdeckt mit einer unübersehbaren Menge noch unaufgeschlossener Blumen von wunderbarer Größe: rosenfarb und schneeweiß sind sie, großen Kugeln gleich, noch fest in einander gefaltet; da öffnen sie ihre duftenden Kelche und aus all diesen aufgeschlossenen Wunderblumen gehen, roth wie das Morgenroth und weiß wie der lichte Tag, Mägdlein heraus von wunderbarer Schönheit, wie zwölfjährig anzusehen, und all die Tausende lieblicher Wesen erheben im Wettstreit mit den Waldvöglein süßen, tausendstimmigen Gesang, und schweben singend und lachend in zierlichen Reigen auf und ab in den kühlen Waldesschatten. Roth und weiß gekleidet wie die Blumen, aus denen sie geboren sind, sind sie Kinder der grünen Schatten und der stillen Waldeinsamkeit; bescheint sie die Sonne mit glühendem Strahl, so welken sie, die Blumenkinder, sofort dahin und sterben; aber es sind auch nur Sommerkinder, und ein längeres Leben ist ihnen nicht vergönnt, als den Blumen, die der Mai in das Leben und der Herbst zum Tode ruft: die drei Monate des Sommers gehen hin, und „die Blumen all verdarben, die schönen Mägdlein starben, ihr Laub die Bäume ließen, die Brunnen all ihr Fließen, die Vögelein ihr Singen — die Freuden all zergingen.“ *)

Wie schon vor Allem das Epos, welches die Leidenschaft der Liebe zum wesentlichen Thema macht, der Natur die größte Aufmerksamkeit schenkt, so sind auch bei der lyrischen Poesie der Minnesänger dieser Zeit Naturschilderungen ein constantes Element. Um Ihnen das Eigenthümliche dieser Naturschilderungen anschaulich zu machen, theile ich Ihnen zunächst eine kleine Auswahl von Minneliedern mit. Von den Gedichten Walthers von der Vogelweide haben wir vortreffliche Uebersetzungen von Simrock (1833) und Fr. Koch (1848). Die übrigen Gedichte, welche ich folgen lasse, hat auf meine Veran-

---

*) S. Vilmar, Gesch. d. deutsch. Nationallitteratur. Th. 1. S. 236. Gervinus, Th. 1. S. 284.; vgl. die freie Bearbeitung dieses Briefes in Osterwald's Gedichten S. 38—57.

lassung der in der deutschen Poesie des Mittelalters viel bewanderte K. W. Osterwald*) bearbeitet. Es wird ihnen diese Auswahl von Minneliedern von um so größerem Interesse sein, da wir bis jetzt nur sehr wenige und zerstreute Uebersetzungen einzelner Minnelieder besitzen. Auch ist Osterwald bemüht gewesen, so viel es sich bei einem so geringen Raume, der ihm gegönnt war, thun ließ, Lieder auszuwählen, in welchen die wesentlichen Wendungen und Formen, in denen sich die Naturschilderungen der Minnesänger bewegen, charakteristisch hervortreten.

1. Walther von der Vogelweide. († c. 1230.)

I.

Unter den Linden,
An der Heide,
Wo ich mit meinem Trauten saß,
Da mögt ihr finden,
Wie wir Beide
Die Blumen brachen und das Gras.
Vor dem Wald mit süßem Schall
Tandaradei!
Sang im Thal die Nachtigall.
Ich kam gegangen
Zu der Aue,
Da fand ich meinen Liebsten schon:
Ich ward empfangen,
Heilge Fraue!
Daß ich noch selig bin davon.
Ob er mir auch Küsse bot?
Tandaradei!
Seht, wie ist mein Mund so roth!
Da ging er machen
Uns ein Bette
Aus süßen Blumen mancherlei.
Deß wird man lachen
Noch, ich wette,
So Jemand wandelt dort vorbei.
Bei den Rosen er wohl mag,
Tandaradei!
Merken wo das Haupt mir lag.

*) Von ihm sind erschienen: Gedichte von Wilhelm Osterwald, Halle 1848. Erzählungen aus der alten deutschen Welt, Halle 1848—49. 3 Thle. (eine Bearbeitung der alten Volksepen für die Jugend) und Rüdiger von Bechlaren, ein Trauerspiel, Halle 1849.

Wie ich da ruhte,
Wüßt' es Einer,
Behüte Gott, ich schämte mich.
Wie mich der Gute
Herzte, Keiner
Erfahre das, als er und ich.
Und ein kleines Vögelein,
Tandaradei!
Das wird wohl verschwiegen sein. (Simrock.)

II.

1. Wenn die Blumen aus dem Grase dringen,
Gleich als lachten sie hinauf zur Sonne,
Des Morgens früh an einem Maientag;
Und die kleinen Vöglein lieblich singen
Ihre schönsten Weisen: welche Wonne
Hat wohl die Welt, die so erfreuen mag?
Man glaubt sich halb im Himmelreiche;
Wollt ihr hören, was sich dem vergleiche,
So sag' ich, was mir wohler doch
An meinen Augen öfters that
und immer thut, erschau' ichs noch.

2. Denkt, ein edles, schönes Fräulein schreite
Wohlgekleidet, wohlbekränzt hernieder,
Sich unter Leuten wandelnd zu erbaun,
Hochgemuth im fürstlichen Geleite,
Etwas um sich blickend hin und wieder,
Wie Sonne neben Sternen anzuschaun:
Der Mai mit allen Wundergaben,
Kann doch nichts so Wonnigliches haben,
Als ihr viel wonniglicher Leib;
Wir lassen alle Blumen stehn
und blicken nach dem werthen Weib.

3. Nun wohlan, wollt ihr Beweise schauen:
Gehn wir zu des Maien Lustbereiche,
Der ist mit seinem ganzen Heere da.
Schauet ihn und schauet edle Frauen,
Was dem Andern wohl an Schönheit weiche,
Ob ich mir nicht das beßre Theil ersah.
Ja, wenn mich Einer wählen hieße,
Daß ich Eines für das Andre ließe,
Ach, wie so bald entschied ich mich:
Herr Mai, ihr müßtet Jenner*) sein,
eh' ich von meiner Herrin wich. (Simrock.)

*) In dem Original steht März.

III.

1. Roth, blau und glänzend war die Welt
Und grün, im Wald und auf dem Feld:
Die kleinen Vöglein sangen Lieder.
Nun schreit die Nebelkrähe wieder.
Die schöne Farbe wich der grauen;
Bleich ist die Welt nun anzuschauen,
So Mancher rümpft die Augenbrauen.

2. Ich saß auf einer grünen Höh:
Da sproßten Blumen auf und Klee
Vor mir im Thale an dem See.
Die Augenweid' ist hin, o weh!
Wo wir die Kränze brachen eh,
Da liegt nun Reif und tiefer Schnee.
Das thut dem Vögelein so weh.

3. Die Thoren sprechen „schneie Schnee",
Die armen Leute „weh, o weh!"
Mir liegts am Herzen, schwer wie Blei.
Der Wintersorgen hab' ich drei:
Sie all' und andre auch dabei,
Die ließ ich ledig bald und frei,
Käm nur der Sommer erst herbei.

4. Eh ich noch länger lebte so,
Wollt' ich die Krebse essen roh.
O Sommer mach' uns wieder froh;
Du zierst den Anger und den Hain.
Wie spielt' ich mit den Blumen froh;
Mein Herz erglüht' im Sonnenschein,
Der Winter jagt's zurück ins Stroh.

5. So faul bin ich, wie eine Sau:
Mein glattes Haar ist wild und rauh.
Wo ist des Sommers grüne Au?
Des Landmanns Arbeit möcht' ich schaun.
Statt länger mich bedrängt zu sehn
In dieser Klemme, wollt' ich traun
Nach Dobrilugk ins Kloster gehn. (F. Koch.)

---

2. Dietmar von Aist (c. 1140).

(Assonirend.)

1. Es stund eine Frau alleine
Und harrte über die Heide,
Und harrte ihres Liebes,

Da sah sie den Falken fliegen:
„So wohl dir, Falke, daß du bist,
Du fliegst, wohin dir lieb ist,
Du erkiesest dir in dem Walde
Einen Baum, der dir gefalle.
Also hab' auch ich gethan,
Ich erkor mir selbst auch einen Mann,
Den erwählten meine Augen;
Das neiden schöne Frauen.
O weh! wann lassen sie mir mein Lieb?
Ich begehrte ja ihrer keines nie."

2. „So wohl dir, Sommerwonne,
Daß Vogelsang gesund ist,
So ist der Linden auch ihr Laub:
Nun aber trüben sich mir auch
Meine wohlstehnden Augen.
Du sollst entsagen, mein Trauter,
Anderen Weiben —
Ja, Held, die sollst du meiden!
Da du mich erstmals sahest,
Da däucht' ich dich in Wahrheit
So rechte minniglich gethan:
Des mahn' ich nun dich, lieber Mann!"

---

3. Heinrich von Veldekin. (c. 1180.)

I.

(Fragment.)

Der schöne Sommer kommt gegangen,
Das erquickt die Vöglein inniglich,
Denn um die Wette freun sie sich,
Die schöne Zeit schön zu empfangen,
Nun ziemt sichs wieder, daß der Aar
Winke dem viel süßen Winde:
Ich bin worden gewahr
Neues Laubes an der Linde.

II.

1. Manchem Herzen war der kalte Winter leide,
Das hat überwunden Wald und auch die Heide
Mit dem grünen Sommerkleide:
Winter, mit dir all mein Leid von hinnen scheide!

2. Wenn der Maie die viel kalte Zeit beschließet,
Und der Thau die Blumen auf der Flur begießet,

Und der Wald von Sange fließet:
Dann mein Lieb in Freuden des genießet.

3. Gerne mag mein Lieb mich zu der Linde bringen,
Den ich nahe wünsche an mein Herz zu zwingen,
Der soll sich auf Blumen schwingen:
Ich will um ein neues Kränzlein mit ihm ringen.

4. Ich weiß wohl, daß nichts von dem zurück ihn lenket,
Was mein Herz an ihm sich zu erfreun gedenket,
Der mir all mein Trauren kränket:
Von uns beiden wird der Blumen viel verrenket.

5. Ich will mit den blanken Armen ihn umfahen,
Mit meinem rothen Munde seinem Munde nahen,
Dem meine Augen gern bejahen,
Daß sie nie und nimmer so recht Liebes sahen.

---

4. Nithart (c. 1220).

I.

1. Der Maie der ist mächtig,
Er führet schön und prächtig
Den Wald an seinen Händen,
Der ist nun neues Laubes voll, der Winter, der muß enden.

2. „Ich freu' mich an der Heide
Der lichten Augenweide,
Die uns beginnt zu nahen",
So sprach ein wohlgethanes Kind, „ich will den Mai empfahen."

3. „Laßt, Mutter, es ohn' Melde,
Ja ich will gehn zu Felde
Und will den Reihen springen,
Es ist lange, daß die Kinder ich was Neues hörte singen."

4. „„Nein, Tochter, nein und neine!
Ich habe dich alleine
Gesäugt an meinen Brüsten:
Nun thu' es mir zu Liebe auch, laß keines Mann's dich lüsten.""

5. „Den ich euch nun will nennen,
Den mögt ihr wohl erkennen,
Nach dem steht mein Verlangen,
Er ist genannt von Reuenthal, und den will ich umfangen."

6. „Es grünet an den Zweigen,
Daß gern sich möchten neigen

Die Bäume zu der Erden:
Nun wisset, liebe Mutter mein, er muß mein Buhle werden."

7. „Liebe Mutter, hehre,
Nach mir klagt er so sehre,
Soll ich ihm das nicht danken?
Er spricht, daß ich die schönste sei von Baiern bis nach Franken."

II.

1. Heide und Anger in Freuden stehn,
Sie sind nun alle beide im schönsten Putz zu sehn,
Den ihnen hat der Mai gesandt.
Sein wir Alle
Froh mit Schalle;
Der Sommer ist kommen in das Land.

2. Ihr Schönen, kommt zu den Stuben hinaus,
Und laßt euch draußen sehen, der Winter der ist aus,
Und fort mit ihm der kalte Schnee.
Hebt euch balde
Zu dem Walde,
Vöglein singen sonder Weh.

3. Die sind getröstet ganz und gar,
Ihr könnt mir's sicher glauben und selber nehmen wahr,
Was gebracht der Sommer hat:
Er will kleiden
Wie mit Seiden
Manchen Baum mit grünem Blatt.

4. Die nun von Hütern sind befreit,
Sollen bald anlegen ihr bestes Feierkleid
Und lassen sich darinne sehn;
Wir soll'n schauen
Auf den Auen
Manche Blum' zum Brechen stehn.

5. Ob Reuenthal gleich mein eigen sei,
Ich bin doch diesen Sommer aller Sorgen frei,
Da der Winter ist dahin;
Ich will lehren
Die Jungen Ehren:
Nach Freuden stand von je mein Sinn.

III.

1. Die Zeit ist hie!
Seit so vielen Jahren sah ich schönre nie.
Ende hat der Winter kalt,

Des freut sich manches Herz, das seiner Noth entgalt,
Neu belaubet steht der Wald.

2. Des Maien Ziel
Bringet Vogelsanges und der Blumen viel.
Schauet wie dort steht die Heid'
Im lichten Schmuckgewande, im wonniglichen Kleid,
Ganz vergessend alles Leid.

3. „Wohlauf mit mir
Zu den Linden, traut Gespiel! da finden wir
Alles, was dein Herz begehrt,
Weißt, wie ich dich vor'm Jahre zum rechten Ziel gekehrt?
Diese Reis' ist Goldes werth."

4. „„Nun dahin
Zu den Kleidern, da ich dessen willig bin,
Daß ich leiste meine Fahrt,
Aber sag's auch Niemand, liebe Irmengart,
Seiner Ankunft sorgsam wart!""

5. Da zur Hand
Brachte man der Maid ihr säuberlich Gewand.
Balde hat sie's angelegt,
Zu der grünen Linden mich mein Wille trägt,
All mein Leid hat sich gelegt.

IV.

1. Wehe, Sommerzeit,
Daß dir Niemand Hilfe leiht!
Wieder drücken Haß und Neid
Böslich deinen Rücken breit,
Eh der Winter seinen Streit
Mit dir so vollende, als sein arger Wille steht.
Heftig ist sein Haß,
Er weiß selber nicht, um was;
Selten er des je vergaß,
Wenn er deinen Thron besaß,
Fort zu rücken ihn fürbaß;
Seine Macht wohl tausend Ellen vor der deinen geht.
Er hat in das Land
Her zu schaden uns gesandt
Alles sein Gesinde, das dich sonder Hehle nun beraubet mit gewaltiglicher Hand:

2. Seine Winde kalt
Haben deinen grünen Wald
Also jämmerlich zerkrallt.

Daß die Heide sehr entgalt,
Die der Blumen mannigfalt
Ist verdorben, denn sie ich der Heide will beklagen.
Blumen und auch Laub
Ist des Reifes eigner Raub,
Der es umgeweht wie Staub,
Er nimmt viel noch, wie ich glaub',
Das macht manches Herz wie mich,
Daß der Sommer muß in seinen Freuden ganz verzagen.
Eis und Reifzwang
Hat der kleinen Vöglein Sang
In den Wäldern also ganz gestillet, daß sie müssen schweigen die-
ser Winter lang.

3. Blumen und auch Klee
Und manche Wonn' o weh!
Die verderbet uns der Schnee;
Diese Sorge thut mir weh,
Daß uns nichts vor ihm besteh:
Sommer, deine Vögel aus dem Lande sind gefahren.
Uns ist Leid geschehn,
Wie nun Jeder muß gestehn,
An der Sonne, licht und schön,
Die wir oft nun trübe sehn.
Beide, Finger und auch Zeh'n
Soll ein Jeder nun vor solchen Feinden wohl bewahren.
Aug' und Augenbrau
Vor des Winters scharfer Klau
Soll man wohl behüten, denn er färbet einen jungen, daß man
wähnet, er sei grau.

(Folgen noch 4 Strophen, in denen er sein Liebesleid klagt.)

---

5. Kraft von Toggenburg (c. 1230).

1. Soll sich freuen dein Gemüthe,
Mußt du gehen zu der grünen Linden,
Ihre schöne Sommerblüthe
Kannst du da im Laubesschatten finden.
Dort ist wohl des Vögleins Lust, daß es lieblich drinnen singet,
Davon ein verliebtes Herz hochauf sich wie die Wolken schwinget.

2. Auf der Heid' sind Blumen viel;
Wem der Mai die Sorge will verdringen,
Dem wird manches Freudenspiel.
Wollte mich nur nicht der Liebe Leiden zwingen,

h wär' hohes Muthes reich, mit Freuden froh von Herzen,
 sollt ein wunderselig Weib nicht so vielmals lachen meiner Schmerzen.

3. Lache, rosenfarbner Mund,
So daß mir nicht kränken mag dein Lachen
Meine Freude; mich gesund
Laß vielmehr dein gütlich Lachen machen.
er Mai und all sein Blumenschein, sie könnten meinem Muthe
icht so viel Freude geben, als dein Lachen, käm' es mir zu gute.

4. Blumen, Laub, Klee, Berg und Thal
Und des Maien sommersüße Wonne,
Werden vor den Rosen fahl,
So die Herrin trägt; die lichte Sonne
rlischet in den Augen mein, wenn ich die Röse schaue,
ie blüht aus einem Mündlein roth, gleich Rosen aus des Maien Thaue.

---

6. Burkart von Hohenfels (c. 1230).

1. Gleich dem Adler ihre Ehre
Hochauf schwebet und ihr Muth,
Schande weicht vor ihr so sehre,
Wie vor Falken Lerche thut.
Wen sie grüßt, ist von der Schanden
Banden frei, er darf's gestehn.

2. Wilder Fisch im tiefen Meere
Wanket nie so her und hin
Als nach ihr in Jammers Schwere
Schwankt mein freudenkranker Sinn.
Ach! mein' Freiheit sich für eigen
Neigen der viel lieben mag.

3. Wie der Affe sei gar wilde,
Fängt ihn doch sein eigner Schein,
Schaut er sich im Spiegelbilde;
So nimmt mir die Herrin mein
Sinn, Leib, Augen, Muth und Herz;
Schmerz ist nun mein Ungewinn.

4. Einem Fürsten sind die Bienen
Unterthan zu jeder Fahrt,
So will meiner Lieben dienen
Mein Gedanke, frei von Art.
Ihr viel freudenflüchtig Lachen
Machen kann wohl Freude mir.

5. Einhorn giebt in Mägdleins Schoß
Um die Keuschheit seinen Leib,
Ich bin wohl des Wilds Genoß,
Seit daß mich ein reines Weib
Hie verderbet, um die Treue
Reue fühle endlich sie!

---

7. Gottfried von Nifen (c. 1235).

I.

1. Wohlauf nun! grüßen
Wir den Süßen,
Der uns büßen
Will des Winters Pein,
Der uns will bringen
Der Vöglein Singen,
Der Blumen Springen
Und der Sonne Schein!
Da man sah eh
Den kalten Schnee,
Da sieht man Gras
Vom Thaue naß,
Schauet das!
Die Blumen und den Klee.

2. Weithin im Walde
Auf der Halde
Hört man balde
Wonniglichen Schall:
In süßer Weise,
Hoch von Preise,
Laut und leise
Singet die Nachtigall.
Der Vöglein Sang
Ist nimmer krank
Entgegen dem Maien.
Mägdlein, Laien,
Wir soll'n reihen
Den lieben Sommer lang!

3. Des Maien Blüthe,
Des Sommers Güte
Hochgemüthe
Giebt den Vögelein:
Der Trost ist kleine,

Denn die Reine
Ganz alleine
Tröstet das Herze mein.
Ihr braunes Haar,
Ihre Augen klar,
Ihr rother Mund
Der macht mich wund
Bis auf den Grund,
Schein ich auch fröhlich gar.

II.

(Anfangsstrophe.)

Wehe, Winter, dein' Gewalt
Will uns wieder zwingen;
Heid' und all die Blumen roth,
Die sind nun worden fahl;
So klag' ich den grünen Wald
Und der Vöglein Singen,
Und zumal die große Noth
Der lieben Nachtigall.
eh, was klag' ich um der Vögel Schwere?
enn ich nur der Lieben lieb in rechter Liebe wäre,
klagt' ich nicht die Vöglein, noch der lichten Blumen Schein.

---

8. Ulrich von Winterstetten (c. 1240).

I.

1. Sommer will uns wieder bringen
Grünen Wald und Vogelsingen,
Anger trägt sein Blumenkleid;
Berg und Thal in allen Landen
Sind erlöst aus Winters Banden,
Rothe Rosen trägt die Heid'
Alle Welt jauchzt im Vereine,
Niemand klagt, als ich alleine,
Seit mir die viel süße, reine
Schafft so großes Herzeleid.
Wer viel dienet ohne Lohn
Mit Gesange,
Thut er's lange,
Singt umsonst gar manchen Ton.

2. Allen Leuten will ich künden,
Daß sie lebt mit großen Sünden,
Der ich stets war unterthan,

Die hat sie an mir verschuldet,
Seit mein Herze Kummer duldet,
Und sie nimmt sich des nicht an.
Wie kann sie die Sünde büßen!
Nie ward mir ihr lieblich Grüßen:
Darum wir uns scheiden müssen,
Urlaub will ich, sei's gethan!
Wer viel dienet u. s. w.

3. Frau, die dennoch mir vor Allen
Weiland mußte wohl gefallen,
Noch vernehmt ein Liedelein!
Ihr seid, ohne Lügen, schöne,
Doch daß Schöne oftmals höhne,
Das laßt wahr ihr leider sein.
Nun will ich mein Singen kehren
An ein Weib, das Tugend lehren
Kann und alle Freude mehren:
Deren Diener will ich sein!
Wer viel dienet u. s. w.

4. Werthe Minn', ich will dich strafen.
Gegen mich bist du entschlafen,
Seit ich strauchelt' in dein Band!
Bin ein Thor für deine Dinge,
Deinem tauben Ohr' ich singe,
Deine Hilf' ich nimmer fand.
Hilf! ich bin verzückter Sinne,
Wund im Herzen, Weibes Minne
Gab's mir heimlich zu Gewinne,
Dem mein Dienst ist zugewandt.
Wer viel dienet u. s. w.

5. Minne, heile meine Wunde,
Die mir in so kurzer Stunde
Hat dein Pfeil ins Herz gesandt,
Mich hat ob zwei lichten Wangen
Ihrer Augen Blick gefangen,
Ach! und was ich drunter fand!
Rothen Mundes rothe Gluthen,
Das bezwang mich hochgemuthen,
Daß ich ewig bin der Guten,
Die das Herz mir überwand.
Wer viel dienet ohne Lohn
Mit Gesange,
Thut er's lange,
Singt umsonst gar manchen Ton.

II.

(Anfangsstrophe.)

Nun ist die lichte Heide fahl,
Reif will sie bezwingen;
Singen muß ich wieder nun des Winters Kräfte:
Süßen Sang der Nachtigal
Will er gar verdringen;
Bringen kann er Leid mit vielem Kriegsgeschäfte.
Nehmet wahr,
Wie Winter wieder dräue;
Leider! stark ist seine Schaar:
Drum Sommer ist aufs Neue
Scheue. Winter hat das Messer bei dem Hefte.

---

9. Der Tannhäuser (c. 1240).

I.

1. Auf nun, tanzet überall!
Freut euch stolze Laien!
Wonniglich steht nun der Wald
Wohl gelaubet; das ist liebe Kunde!
Wieder prüfet sich der Schall
Vor dem lichten Maien,
Da die Vöglein überall
Singen wohl, geheilt ist ihre Wunde.
Rings auf allen Fluren
Die Blumen sind entsprungen;
Alle Creaturen
Hat neue Lust durchdrungen.
Will ein Weib, so wird mir wohl, nach der stets mein Herze hat gerungen.

2. Zergangen ist der leide Schnee
Von der grünen Heide,
Kommen sind uns die Blumen roth,
Des freut sich die Welt nun insgemeine
Darzu Veilchen und auch Klee,
Lichte Augenweide;
Bei den Wonnen ist mir weh,
Das kann Niemand wenden, als die Eine,
Die mich heißet singen,
Der ziemt wohl das Lachen;
Soll mir's wohl gelingen,
Das muß ihre Güte machen,
Ihretwillen muß der Neid Gluth in tausend Herzen noch anfachen.

[illegible]

[illegible]

I.

1. [illegible]

[illegible] im lauten Widerstreit,
[illegible] es im Walde erklinget,
[illegible] Schallen sie zu rechter Freude bringet!
[illegible] zur Hand
[illegible] ich meinen Kummer, der mir war sonst bekannt.

2. Ich hab' den Jungen
Viel daher gesungen.
Das ist lang,
Als sie drum mich baten
In dem Maien, o!
Manch liebem Kinde
Sang ich bei der Linde
Meinen Sang,
Die mir Liebes thaten,
Die macht' ich oftmals froh.
Das hat sich verkehret
Nun leider also:
Wer die Kunst hier mehret,

Der wird doch nur selten drum geehret;
Ohn' ihren Dank
Sang zu Leid' ich ihnen, deren Hochgemüth ist krank.

3. Will sie, die Gute,
Die gar Wohlgemuthe
Trösten mich,
So find' ich ein Ende
Meiner langen Pein;
Will sie, die Reine,
Trösten mich alleine,
So werd' ich
Ledig von Elende;
Will sie mir günstig sein,
So lob' ich mit Schallen
Sie vor des Maien Schein
Und vor den Blumen allen,
Daß Niemand sei, der mir so wohl gefallen.
Herrin, denk',
Wie schöne ich mich stelle, wenn ich an dich gedenk.

---

10. Herzog Heinrich von Breslau. (c. 1270.)

1. Dir klag' ich, Mai, dir klag' ich Sommerwonne,
Dir klag' ich, Heide licht und breit,
Dir klag' ich, leuchtend rother Klee,
Dir klag' ich, grüner Wald, dir klag' ich, Sonne,
Dir klag' ich, Venus, Herzeleid,
Daß mir die Liebe thut so weh.

Helft ihr die Klage schlichten,
So hoff' ich, daß die Traute müsse richten
Sich auf ein minnigliches Wesen,
Nun laßt euch sein gekündet meinen Kummer,
Um Gott! und lasset mich genesen.

2. „Was thut sie dir? laß hören uns die Schuld,
Daß Nichts ohn Ursach ihr geschehe
Von uns, denn das ist weiser Sinn."
In liebem Wahn' hab' ich wohl ihre Huld,
Doch wenn ich etwas weiter gehe,
Spricht sie, ich sterb', eh' Herzgewinn

Von ihr mir werd' zu Theile.
Das ist ein Tod an minniglichem Heile;
O weh! daß ich sie je erblickt,

Die mir in so viel herzelieber Liebe
So bitterliches Leiden schickt.

3. „Ich Maie will es meinen Blumen sagen,
Den Rosen roth, den Lilien weiß,
Daß sie vor ihr sich schließen zu;
So will ich Sommerwonne Sorge tragen:
Der kleinen Vöglein süßer Fleiß,
Daß der vor ihr verstummen thu';

Ich Heide breit will fangen
Sie, wenn sie trägt nach Blumen ein Verlangen
Auf mir, ich will sie halten dir:
Die Feindschaft sei ihr angesagt, der guten!" —
So muß sie werden gnädig mir.

4. „Ich rother Klee will dich mit Scheine rächen,
Will sie mich an mit Augen sehn,
Daß sie vor Glanze blinzeln muß;
Ich grüner Wald will meine Blätter brechen,
Wenn ihr's beliebt, in mir zu gehn,
Sie gebe dir denn holden Gruß;

Ich Sonne mach' ihr heiße
Herz und Gemüth, kein Schattenhut vor Schweiße
Soll helfen können gegen mich,
Bis endlich sie mit herzelieber Liebe
Von deinem Kummer heile dich."

5. „Ich Venus will ihr alles das verleiden,
Was minniglich geschaffen ist,
Wenn sie an dir nicht Gnaden übt."
O weh! soll man sie von den Wonnen scheiden?
Eh' wollt' ich sterben sonder Frist,
Wie bitter sie mich auch betrübt.

„Willst du dich rächen lassen,
Ich schaffe, daß ihr aller Freuden Straßen
Verschlossen sind zu jeder Stund."
Ihr zarter Leib, er möcht' es nicht ertragen,
Mich sterben laßt und sie gesund.

---

11. Johann Hadloub. (c. 1280.)

I.

1. Die Vöglein waren in manchen Sorgen
Die Zeit daher im Winter kalt,
Sie duckten sich am kühlen Morgen,

Mit Schnee bedecket stand der Wald:
Nun wollen sie sich zweien
In dieser lichten Frühlingszeit,
Die Blumen lachen an den Maien,
Der manchem Herzen Lust verleiht.

2. Es höret lieblich süße Töne,
Wer sich des Morgens will ergehn,
Und sieht die liebe Heide schöne
In wonniglicher Farbe stehn.
Ich Liebeswunder, ob ich schaue
Die Blumen und die Rosen roth,
Bin doch betrübt: die schönste Fraue
Giebt aller meiner Lust den Tod.

(Folgen noch drei Strophen Liebesklagen.)

II.

1. Was meinen nun die Vögelein,
Daß sie so oft aufblicken nach der Sonne,
Und singen auch dabei so froh?
Sie freut der sommerliche Schein,
Daß sich die Welt nun kleidet ganz in Wonne;
Drum sei auch unser Wesen froh!
Doch steht mein Herz nun leider so,
Seine Freud' ist schwach:
Meine Herrin ist mein Sommertag,
Die wundet mich
So sehr, daß ich
Wohl schwerlich kann genesen.

2. Wie sind wir in so süßer Zeit!
Die Heid' und Aue sind so rechte schöne,
Das tilget manche Herzenspein.
Die Vöglein singen im süßen Streit
So mannigfaltig wonnesame Töne:
Ich aber muß in Klage sein,
Mir thut so weh die Herrin mein,
Drum muß ich doch
Bei so viel Wonnen trauern noch:
Ungnädig war
Sie immerdar,
Daß ich's mit Seufzen trage.

(Folgen noch drei Strophen, worin er seine heftige und treue Liebe betheuert.)

Obwohl die Minnesänger nicht ausschließlich die Liebe besingen, so verdienen sie doch vollkommen diesen Namen, weil die Liebe das bei weitem überwiegende Thema ihrer Lieder ist. In diesen Liebesliedern wendet sich nun der Dichter fast durchgängig zunächst an die Natur. Und zwar ist es entweder der Frühling und Sommer oder der Herbst und Winter, welche der Eingang des Liedes schildert. Bei einem großen Theil der Minnesänger ist diese Form des Liedes eine so constante, daß sie wie ein anerkanntes Gesetz des Minneliedes aussieht. Ueberwiegend verhalten sich nun aber diese beiden Elemente des Minneliedes sehr äußerlich zu einander. Sie laufen neben einander her, es wird von dem einen zum anderen übergegangen, ohne daß sie sich innerlich und speciell einander durchdrängen. Entweder jauchzt die Liebesfreude der erwachenden Natur entgegen oder der Liebesschmerz klagt den bunten Blumen, den singenden Vögeln, dem grünen Gras sein Leid. Oder aber es ist die winterliche Natur, welche mit dem Liebenden trauert, welche aber auch die Sehnsucht nach dem fröhlichen Mai erweckt, welche also die Seligkeit des Liebenden doch nicht zu trüben vermag. Bei diesem äußerlichen Verhalten des eigentlichen Minneliedes zu der Sommer- und Herbstschilderung liegt es nahe, die constante Zusammenstellung dieser beiden Elemente nicht blos aus der Liebe herzuleiten, welche aus innerem Bedürfniß sich der Anschauung der Natur öffnet. So hat man denn auf die Bedeutung hingewiesen, welche der Jahreswechsel in der heidnischen Zeit bei den Deutschen hatte. Entschieden waren in dem germanischen Heidenthume das Aufblühen der Natur im Frühling und Sommer und dann ihr Tod im Herbst und Winter vorzugsweise die Erscheinungen, in welchen das religiöse Bewußtsein den allgemeinen Verlauf des göttlichen Lebens anschaute. Die religiöse Feier, welche sich hieran anschloß, wurde vom Christenthum verdrängt; aber die Sitte war zu fest gewurzelt, als daß die neuen, alle Gemüther bewegenden Gefühle sich nicht hätten an dieselbe anlegen sollen, nicht die Elemente bewahren, welche ohnehin der innerlichen Bewegung des Gemüths entsprachen. Ohne allen Zweifel ist es für jene constante Form des Minneliedes nicht ohne Bedeutung, daß dieselben zum großen Theil beim Tanze gesungen wur-

den. Sie waren also nicht der Erguß des einsamen Schwärmers, welcher in seine Liebe vertieft das gesellige Treiben flieht, um sich in der Natur ungestört seinen Phantasien hingeben zu können; vielmehr waren sie überwiegend der Ausdruck der geselligen Lust. Hier, besonders beim Tanze, macht sich freilich der Unterschied zwischen Sommer und Winter sehr eindringlich geltend. Der Frühlingstanz geschieht im Freien, unter der Linde, der Wintertanz im Hause, in geschlossenen Gemächern. Was war natürlicher, als daß sich das Lied zunächst zu der Natur hinwandte, welche der ganzen geselligen Freude eine eigenthümliche Farbe gab? Außerdem wurde ja offenbar die ganze Lebensweise des Ritters von dem Jahreswechsel noch in einer ganz anderen Weise getroffen, als die unsere. „So faul bin ich wie eine Sau", singt Walther von der Vogelweide — wer wollte nicht aus dieser Situation erlöst sein?

Was nun aber weiter die Naturschilderungen der Minnelieder selbst betrifft, so ist es vor Allem charakteristisch, daß sie sich in einem sehr beschränkten Kreise bewegen. Der Wald und die Blumen, der Klee, die heitere Sonne, dann die Waldvögelein, besonders die Nachtigall, die Rosen, Lilien — dies sind die stereotypen Gestalten des Minneliedes, welche, wie anerkannte mythologische Figuren, immer wieder die Empfindungen des Sängers ausdrücken müssen. Ein weiteres Vertiefen in den eigenthümlichen Charakter der Naturgestalten, ein aufmerksames Verfolgen der hervorstechenden Naturprocesse, eine rege Empfänglichkeit für die landschaftlichen Unterschiede bemerken wir in den Minneliedern durchaus nicht. Es ist daher auch schwer, lange bei ihnen zu verweilen. Sie ermüden durch ihre unendliche Monotonie, in welcher sie die schon bekannten Gestalten immer von Neuem vorführen, dasselbe Thema immer wieder variiren, ohne neue, frische Wendungen und Anschauungen finden zu können.

Man hat die Minnelieder nur zu oft weit überschätzt. Man muß sich aber besonders durch ihre Monotonie auch nicht verführen lassen, in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen. Sicherlich mit Recht sagt Gervinus von den Minneliedern: Wer mit offener Seele sich seiner Jugendempfindungen erinnert und gerne nachempfindet, was er damals von Gram und Lust

durchlebt, der wird gerne einstimmen, daß dieser Minnegesang, voll der geheimsten Züge der Wahrheit, jenen schwer zu erfassenden, gegen jede Bezeichnung in Worten sich sträubenden Zustand des ersten Seelenlebens in einer Wärme und Tiefe ausdrückt, die nur künstlerisch von Petrarka übertroffen ist, bei dem dagegen die Naivetät und Harmlosigkeit unserer sanften Meister bereits verloren ging. Er wird einstimmen mit Gottfried von Straßburg, „daß diese Nachtigallen ihres Amtes wohl pflegten, und lobwürdig ihre süße Sommerweise mit lauter Stimme sangen, das Herz mit Wonne füllten, und der Welt hohen Muth gaben, die alles Reizes entblößt und sich selbst lästig wäre, wenn nicht der liebe Vogelsang dem Menschen, dem je nach Liebe sein Herz stand, die Freude und Wonne und die mancherlei Lust in's Gedächtniß riefe, die edele Herzen beseligt; daß es freundlichen Muth und innigliche Gedanken weckt, wenn der süße Gesang der Welt ihre Freuden zu sagen beginnt." Der Cultus der Liebe, wie ihn die Minnelieder aussprechen, ist aber mehr eine Verehrung des weiblichen Geschlechts überhaupt, als einzelner Frauen; dies zeugt von der Tiefe, es eröffnet uns die Quelle, und deutet uns die ungemeine Bedeutsamkeit dieses Gesanges in der moralischen Geschichte unserer Nation an. Dies eine Gefühl der Liebe, diese Bereitwilligkeit in einem rauhen Geschlecht von Männern, von dem edleren Geschlecht, dem Zucht und Sitte eigener sind, Sitte und Zucht zu lernen, milderte damals die Rohheit des Lebens, warf die erste Freude in eine monotone Existenz, und es ist eine herrliche Seite unseres deutschen Lebens und unserer Kunst, daß diese Freude des Frauenverkehrs hier nicht zu oberflächlicher Lust allein mißbraucht, sondern innerlich bei den Edleren auf die Reinigung der Seele bezogen ward, wodurch das süße Leid, von dem diese Lieder ewig klagen, eine so schöne Bedeutung gewinnt; was Alles in der angeführten Stelle aus Gottfried, bei dem all' das Dunkle des Lebens und der Kunst jener Zeit zum hellsten Anschauen kommt, auf das Vortrefflichste ausgedrückt ist.*) — Diesen Werth, diese Bedeutung der Minnelieder können wir vollkommen anerkennen. Ebenso sicher aber

*) Gervinus Geschichte d. poet. Nationallit. 1 Th. S. 354.

ist es, daß wir wie der Ritterzeit überhaupt, so auch der ritterlichen Liebe entwachsen sind, und daß uns diese, so sehr sie auch des Ritters Herz ausfüllte und so tapfere Thaten dieser auch zur Ehre seiner Auserwählten ausführen mochte, doch ebenso monoton erscheint wie die Minnelieder, in welchen der Ritter seine Liebe besang. Die concreten sittlichen Verhältnisse der modernen Zeit, die veränderte Bedeutung und Stellung der Ehe und des Familienlebens, haben der Liebe auch nothwendig eine andere Gestalt gegeben. Gilt das eheliche Leben als die wahre Vollendung der Liebe, so wird die ritterliche Liebe zu einem verschwindenden Moment. So innig die Liebe in der Ehe auch sein mag, sie ist kein ritterlicher Frauendienst mehr; sie jagt nicht nach fortwährenden, ausdrücklichen Beweisen; der Mann geht nicht darin auf, sondern es machen sich concretere sittliche Interessen geltend. Lebendig bleibt die Liebe gerade dadurch, daß sie sich mit diesen Interessen verbindet, daß sie zum wesentlichen Momente wird in der weiteren geistigen Entwickelung, daß sie selbst sich zum Leben der Familie, zu einem Organismus aller Momente des Gemüths entfaltet. Die ritterliche Liebe ist ohne diesen lebendigen sittlichen Verlauf. Es ist eine Jugendliebe, die nicht alt werden will, aber doch alt wird, ohne sich eine Gestalt geben zu können, wie sie dem Manne gebührt. Auch die Liebe des Ritters ist daher, wie seine Ehre, seine Tapferkeit, phantastisch.

Unter den Dichtungen des 14., 15. und 16. Jahrhunderts ist es vor Allem das Volkslied, in welchem die poetische Anschauung der Natur eine neue Wendung nimmt. Das Hervortauchen und Aufblühen des Volksliedes ist für das ganze geistige Leben dieser Zeit von der höchsten Bedeutung. Im Allgemeinen spricht sich darin aus der innere, selbständige Werth, auf welchen alle besonderen Unterschiede und Verhältnisse des wirklichen Lebens jetzt Anspruch machen. Es ist eine allgemeine, einstimmige Protestation gegen die Phantastik des Ritterthums wie gegen die das Mark des Lebens verzehrende Gewalt der Kirche. Die ganze vielgestaltige, lebendige Wirklichkeit des Geistes fühlt sich als ebenbürtig, als ehrenwerth, als ideal. Alle Seiten des wirklichen Lebens sind daher im Volksliede vertreten. Die verschiedenen Stände, alle Formen der mensch-

lichen Thätigkeit, alle wichtigen Erlebnisse der Familie, des Individuums, alle Freuden und Leiden, welche die Welt bringt, dies ganze bunte Getreibe der unmittelbaren Wirklichkeit spricht sich in Liedern aus. Die einfache, unmittelbare Frische, welche nicht lange bedenkt und nach Formen sucht, sondern offen und rücksichtslos herausbricht, ist daher auch der allgemeine Charakter der Volkslieder.

Die Freude an der Natur bildet ein sehr wesentliches Moment im Volksliede. Zunächst einige Proben; ich entnehme dieselben aus Uhland's Sammlung der Volkslieder.

1. Rosenbrechen.

1. Die röslein sind zu brechen zeit,
derhalben brecht sie heut!
und wer sie nicht im sommer bricht,
der brichts im winter nicht.

2. Und brichst du sie im sommer nicht,
das reuet dich, ja dich;
es geht ein frischer sommer herein,
dasselbig freuet mich.

3. Der sommer bringt uns külen tau
ins grüne gras, ja gras;
wär ich bei meinem feinen lieb,
so wär mir desto baß.

4. „Wilt du zu mir, saum dich nicht lang
in disem zil, ja zil!
es geht ein frischer sommer herein,
bringt uns der röslein viel.“

5. Da brachen sie der röslein viel
mit großer freud, ja freud;
wolauf mit mir, brauns mägetlein!
es ist jetzt an der zeit.

6. Sie brachen in der röslein ab
zu einem kranz, ja kranz,
sie globten einander treu und er,
das macht ir lieb erst ganz.

7. Wer ist der uns das liedlein sang
aus freiem mut, ja mut?
das tet eins reichen bauren son,
war gar ein junges blut.

2. Die Hasel.

1. Es wolt ein mägdlein tanzen gen,
suacht rosen auf der heide,
was fand sie da am wege sten?
eine hasel, die war grüne.

2. „Nun grüß dich gott, frau Haselin!
von was bist du so grüne?“
„nun grüß dich gott, feins mägdelein!
von was bist du so schöne?“

3. „Von was daß ich so schöne bin,
das kan ich dir wol sagen:
ich iß weiß brot, trink külen wein,
davon bin ich so schöne.“

4. „Ißt du weiß brot, trinkst külen wein,
und bist davon so schöne,
auf mich so fällt der küle tau,
davon bin ich so grüne.“

5. „Hüt dich, hüt dich, frau Haselin,
und tu dich wol umschauen!
ich hab daheim zwen brüder stolz,
die wollen dich abhauen.“

6. „Und haun sie mich im winter ab,
im sommer grün ich wider;
verliert ein mägdlein iren kranz,
den findt sie nie mehr wider.“

3. Reigen.

1. Der sommer und der sonnenschein
ganz lieblich mir das herze mein
erquicken und erfreuen,
daß ich mit lust im grünen gras
mag springen an den reigen.

2. Das lacht die allerliebste mein,
wolt gott ich solt heint bei ihr sein
in züchten und in eren!
das wär meins herzen gröste freud,
darauf darf ich wol schweren.

3. Demselben wacker meidelein
schickt ich neulich ein krenzelein
mit rotem golt bewunden,
dabei sie mein gedenken soll
zu hundert tausend stunden.

4. Ich ritt durch einen grünen walt,
da sungen die vöglein wolgestalt,
frau Nachtigal mit inen;
nun singt, ir klein waldvögelein,
umb meines bulen willen!

4. Das Blümlein.

1. Weiß mir ein blümli blaue,
von himmelblauem schein,
es stat in grüner aue,
es heißt Vergiß nit mein;
ich kunt es nirgent finden,
was mir verschwunden gar,
von rif und kalten winden
ist es mir worden fal.

2. Das blümli das ich meine,
ist brun, stat auf dem ried,
von art so ist es kleine,
es heißt nun Hab mich lieb,
das ist mir abgemäjet
wol in dem herzen mein,
mein lieb hat mich verschmähet,
wie mag ich frölich sein?

3. Das blümli das ich meine,
das ist rosinenrot,
ist Herzentrost genennet,
auf breiter heid es stat,
sein farb ist im verblichen,
der Wolgemüt hat verdorrt,
mein lieb ist mir entwichen,
verlorn han ich mein hort.

4. Weiß mir ein blümli weiße,
stat mir in grünem gras,
gewachsen mit ganzem fleiße,
das heißt nun gar Schabab;
dasselbig müß ich tragen
wol diesen sommer lang,
vil lieber wölt ich haben
meins bülis armumbfang.

5. Der rif mit seinem zeichen
verderbt mangs blümli zart,
kan sich dem klaffer schmeichen
mit ungetreuer art;

wol auch nach diesem summer
kumt uns der liechte mei,
bringt uns die blümli wider,
der farben mengerlei.

6. Mein herz das leit in kummer
daß mein vergessen ist,
so hoff ich auf den summer
und auf des meien frist;
die rifen sind vergangen
darzü der kalte schne,
mein lieb hat mich umbfangen,
das tut dem klaffer we.

5. Mailied.

1. Mir liebt in grünen meien
die fröhlich sommerzeit,
in der sich tut erfreuen
die ganze christenheit
und auch die liebst auf erden,
die mir in meinem herzen leit.

2. O mei, du edler meie!
der du den grünen wald
so herrlich tust bekleiden
mit blümlein mannigfalt,
darinn sie tut spazieren
die allerliebst und wohlgestalt.

3. Ach gott, du wölst mir geben
in diesem meien grün
ein frölich gsundes leben,
und auch die zart und schön!
die du mir, gott, hast gschaffen,
kan mir doch nit entgen.

6. Mailied.

1. Herzlich tut mich erfreuen
die frölich summerzeit,
all mein geblut verneuen,
der mei vil wollust geit;
die lerch tut sich erschwingen
mit irem hellen schal,
lieblich die vöglein singen,
voraus die nachtigal.

2. [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

3. Es grünet in den welden,
die baume blüen frei,
die röslein auf den felden
von farben mancherlei:
ein blümlein stet im garten,
das heißt Vergiß nicht mein,
das edle kraut Wegwarten
macht guten augenschein.

4. Ein kraut wechst in der auen,
mit namen Wolgemut,
liebt her den schönen frauen,
darzu holunterblut,
die weiß und roten rosen
helt man in großer acht,
kan gelt darumb gelosen,
schön krenz man darauß macht.

5. Das kraut Je länger je lieber
an manchem ende blüt,
bringt oft ein heimlich fieber,
wer sich nicht dafür hüt;
ich hab es wol vernommen
was dises kraut vermag,
doch kan man dem vorkommen:
wer Maßlieb braucht all tag.

6. Des morgens in dem taue
die meidlin grasen gan,
gar lieblich sie anschauen
die schönen blümlin stan,
darauß sie krenzlin machen
und schenkens irem schatz,
den sie freundlich anlachen
und geben im ein schmatz.

7. Darumb lob ich den summer
dazu den meien gut,
der wendt uns allen kummer

und bringt vil freud und mut;
der zeit wil ich genießen
die weil ich pfennig hab,
und wen es tut verdrießen,
der fall die stiegen ab.

7. Jahreszeiten.

1. Der winter ist ein scharfer gast,
das mirk ich an dem hage,*)
mein lieb gab mir ein krenzelin
von perlin fin,
das solt ich lustlichen tragen
all mein tage.

2. So päschen**) geit die vasten auß,
so langen uns die tage;
mein lieb gab mir ein umbefank,
zwe ermlein blank,
darinne so solt ich mich rusten
wanns mich luste.

3. Hirnach kummt uns die sommerzeit,
die mei die bringt uns blomen,
er bringt blomlin mannigerlei,
kolt ist der mei,
ich hoer die froe Nachtigal singen
und springen.

4. Was acht ich auf aller waltvoglin sang,
auf aller kleffer zungen?
leig ich in meines liebes ermlin blank,
ich wusts ihr dank,
ich woldes mich nummer verromen
alst so queme.***)

8. Kuckuk.

1. Guckguck hat sich zu tod gefallen,
von einer holen weiden,
wer soll uns diesen summer lang
die zeit und weil vertreiben?

2. Ei das sol tun frau Nachtigal,
die sitzt auf grünem zweige,
sie singt, sie springt, ist allzeit fro,
wenn ander vögelein schweigen.

---

*) Hain. **) Pascha, Ostern. ***) berühmen, wenn es so käme.

Schon aus diesen Proben erhellt, wie es auch im Volksliede vorzugsweise die Liebe ist, welche das Gemüth der Natur öffnet. Allein ohne Weiteres dringt es sich auf, wie im Volksliede die beiden Elemente — die Liebe und der Genuß an der Natur — weit inniger sich durchdringen, als im Minneliede. Wie anders — sagt Gervinus — lebte hier die Liebende in der Natur, als dort. Die Naturfreude im Minneliede steht wie ein todter Schmuck neben der Freude an den Frauen; die beschreibende Manier bringt entweder diese minder lebendige Stimmung oder diese vielleicht jene hervor. Aber hier versenkt sich ein gedankenvolles Mädchen bis in die lebende Unterredung mit der Haselstaude, hier blühet treue Liebe im Vergißmeinnicht. Die Blumensprache beruht überhaupt nicht auf Convention, sondern auf alter ächter Ueberlieferung im Volke; es giebt auch keine Kräuter mehr mit gefabelten Kräften, sondern lieber gleich ein gefabeltes Kraut Schabab, in dem die Verschmähung wächst. Der geliebte Gegenstand selbst auch kältet in Reif und Schauer, und thaut bei günstigen Wetter wieder auf. Die Seligkeit der Liebe könnte sich hier gar nicht mehr so reflectirend mit der Sommerfreude vergleichen, sondern sie vergißt über dem Einen alle Menschen, über der Einen alle Welt, und abgestoßen von den Menschen sucht sie die Natur, die das Glück des Menschen nie stört, immer erhöht.*) — Allerdings führt uns das Volkslied überwiegend noch dieselben Gestalten vor, welche wir im Minneliede kennen lernten. Allein der Gesichtskreis hat sich auch bedeutend erweitert. Die stereotype Form ist entschieden überwunden; die ganze natürliche Umgebung wird mit offenem Sinn, mit dem innigsten Behagen in's Interesse gezogen. Ohne Zweifel ist es das Volkslied, in welchem zuerst in der deutschen Poesie diese innige, reine, von keiner Phantastik getrübte Empfänglichkeit für die Natur hervorbricht. In vielen Liedern ist dies ästhetische Interesse an der Natur so sehr die Hauptsache, daß die Liebe dagegen entschieden zur Staffage wird. Auch werfen einzelne Lieder schon alle Staffage fort und sprechen die Freude an der Natur rein für sich aus. Die Poesie zeigt hier ein ganz ähnliches Phänomen als die Malerei.

*) Gervinus a. a. O. 2. Th. S. 315.

Auch in dieser nimmt im funfzehnten Jahrhundert die Landschaft immer ausgedehnteren Raum in den Darstellungen ein; sie bekommt immer mehr einen selbständigen Werth. Auch in der Malerei ferner hängt diese künstlerische Ausführung des Landschaftlichen, ganz ebenso wie im Volksliede, wesentlich zusammen mit dem Hervortreten der speciellen Interessen des weltlichen Lebens, gegen welche sich die Malerei noch viel entschiedener als die Poesie bisher abgeschlossen hatte.

Zum Schlusse unserer Betrachtung über die deutsche Poesie des Mittelalters habe ich Ihnen noch einige Bemerkungen über das Thierepos, dessen auch der Kosmos erwähnt, hinzuzufügen. Das Thierepos ist uns besonders bekannt aus der Götheschen Bearbeitung, obwohl diese den ursprünglichen, einfachen, epischen Ton nicht vollkommen wiedergiebt. Nach den neusten Forschungen, besonders von Grimm, ist die Thiersage ächt deutschen Ursprungs. Sie wanderte von hier nach Frankreich, erhielt sich aber dort ohne fremdartige Zusätze und kehrte so im zwölften Jahrhundert wieder nach Deutschland, als ihrer ursprünglichen Heimath, zurück. Vor Allem charakteristisch nun für dieses Thierepos ist es, daß dasselbe in seiner ersten Entstehung und seinen nächsten classischen Bearbeitungen entschieden weder eine satyrische noch eine didaktische Tendenz hatte. Eben dies unterscheidet dasselbe specifisch von der Fabel. Ganz ähnlich wie das Volksepos, welches die Thaten und Schicksale menschlicher Helden darstellt, sich stützt auf alte, vielfach verzweigte Sagen, welche nicht ein Einzelner, sondern der Geist des Volks erdacht, so faßt auch das Thierepos ganz ähnlich solche einzelne, im Volke umlaufende Sagen von dem Leben und Handeln der Thiere dichterisch zusammen. Diese Sagen selbst sind entschieden entstanden aus einem gemüthlichen Zusammenleben mit den Thieren. Sie drücken das innigste Interesse aus, welches der Mensch an der ihm zunächst umgebenden Thierwelt nahm, sein gemüthliches Eingehen auf ihre specifisch bestimmte Natur, die sich in ihrer Gestalt und Bewegung, in ihrer Stimme, in ihrem ganzen Thun ausprägt. Und zwar ist diese Theilnahme, dies intensive Interesse zunächst noch ohne weiteren Zweck, ohne satyrische oder belehrende Absicht. Was das Verhältniß des Thierepos zur Thierfabel betrifft, so sieht Grimm das Thierepos

für die eigentliche, vollendete Fabel an, für die Form, in welcher sich das Wesen der Fabel vollständig darstellt. Was wir gewöhnlich Fabel nennen, ist so nur eine Verderbniß, eine schlechte Form des Thierepos. Gervinus dagegen will Fabel und Thiersage als durchaus unabhängig von einander betrachtet wissen. Vilmar in seinem vorher angeführten Werke sucht diese entgegengesetzten Ansichten dadurch zu vermitteln, daß er auch hier den Unterschied der Volkspoesie und der Kunstpoesie einführt. Das Thierepos verhält sich zur Fabel, wie die Volkspoesie zur Kunstpoesie. Die weitere Discussion über diese Frage würde uns zu weit von unserm Ziele abführen. Entschieden von Wichtigkeit für unsere Betrachtung aber ist es, daß sich in der Thiersage und den verschiedenen Bearbeitungen derselben nicht blos ein allgemeines Interesse des Volkes an den Gestalten der Thierwelt kund giebt, sondern auch der schärfste Blick, in die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Thierformen einzudringen, ihre Seelenbestimmtheit ihnen abzusehen. Ferner ist auch die Form nicht zu übersehen, in welche sich dies Interesse einkleidet. Die Sage rückt das thierische Leben dem menschlichen unendlich nahe. Der Hang hierzu wird immer entstehen, wo der Mensch gemüthlich mit den Thieren verkehrt. Dem Jäger, dem Hirten, werden mehr oder weniger die Thiere zu Individuen, die sich eben so menschlich zu ihm verhalten, wie er zu ihnen. Das thierische Seelenleben ist an und für sich ein wunderbares, räthselhaftes; seine Grenzen mit Bestimmtheit anzugeben, ist unendlich schwierig. In der alten Thiersage ist die Vermenschlichung der Thiere, abgesehen von der besonderen Einkleidung, entschieden keine bewußte Hyperbel. Sie bewegt sich vielmehr mit der vollkommensten Unbefangenheit in dieser, den Unterschied zwischen Thier und Menschen verwischenden Anschauung. Gerade zu der Zeit, in welcher die Poesie des Mittelalters sich überhaupt gegen die Phantastik ihrer früheren Schöpfungen wandte, vermochte man auch das Thierepos nicht mehr in diesem alten, unbefangenen Glauben zu fassen. Man erklärte es als Fabel, als Satyre.

Funfzehnter Brief.

Italienische Poesie.

(Kosm. S. 52—53.)

Die dichterische Behandlung der Natur durch die verschiedenen Nationen der europäischen Welt in der Weise zu verfolgen, wie ich dies in meinem vorigen Briefe in Bezug auf die deutsche Poesie des Mittelalters versucht habe, würde unsere Betrachtungen doch zu weit über die Grenzen ausdehnen, die wir ihnen stecken müssen. Ich begnüge mich aus dem reichen Stoff das herauszugreifen, was mir vorzugsweise von Interesse zu sein scheint.

Die italienische Poesie hat theils durch den Charakter der Nation, theils durch die bestimmte Combination historischer Verhältnisse einen von der deutschen Poesie sehr verschiedenen Verlauf. Ihr specifisches Verdienst ist die Production und Vollendung der poetischen Form. Bei den Italienern bildet sich kein nationaler Sagenkreis, an welchen eine epische Dichtung sich anlegte. Die italienische Poesie ist zuerst überwiegend lyrisch und in der entschiedensten Abhängigkeit von der provençalischen Dichtung. Erst mit Dante erhob sie sich zu einer selbständigen Gestaltung. Dante starb 1321, also zu einer Zeit, wo die deutsche Poesie des Mittelalters bereits ihre Blüthe durchlebt hatte und wo in Italien selbst das Studium der antiken Literatur schon mit Macht sich geltend zu machen begann. Naturschilderungen einzuflechten, liegt dem ganzen Charakter der divina commedia fern. Entschieden aber sind die wenigen, welche wir in Dante finden, von bewunderungswürdiger plastischer Bestimmtheit. Ich stelle Ihnen zunächst die im Kosmos hervorgehobenen Stellen aus der divina commedia (nach der Uebersetzung von Streckfuß) zusammen.

Purgat. v. 115.

Schon jagt' Aurora's lichter Rosenschimmer
Die Frühe vor sich hin, und weit gedehnt
Sah ich das Meer in zitterndem Geflimmer.

Ebend. 5, v. 109.

Du weißt, wenn feuchten Dunst emporgezogen
Die Sonne hat, so stürzt er, wenn ihn dann
Die Kälte faßt, zurück in Regenwogen.
Zum Willen nun, der stets nur Böses sann,
Fügt er Verstand, und Rauch und Sturm erregte
Die Kraft in ihm, die sie erregen kann.
Als drauf der Tag erloschen war, erregte
Er Pratomagno's Thal mit schwarzem Duft,
Der vom Gebirg sich drohend herbewegte.
Zu Fluthen wurde nun die schwarze Luft,
Zum Strombett rann, was von den Regengüssen
Der Grund nicht trank, hervor aus Thal und Kluft.
Der Archian, gleich andern großen Flüssen,
Ergoß zum Königsstrom den Sturmes-Lauf,
Dem Fels und Baum zertrümmert weichen müssen.

Ebend. 28, v. 1.

Begierig schon, in den geweihten Schatten
Des dichten, grünen Hains umherzuspähn,
Die sanft gedämpft den Glanz des Morgens hatten,
Ließ ich den Rand, um nach dem Feld zu gehn,
Und langsam naht' ich mich den Laubgewinden,
Und fühlte mich von Wohlgeruch umwehn.
Von einem Lufthauch, einem stäten, linden,
Ward leiser Zug an meiner Stirn erregt,
Nicht schärfer, als von leisen Frühlingswinden.
Er zwang das Laub, zum Zittern leicht bewegt,
Sich ganz nach jener Seite hinzuneigen,
Wohin der Berg den ersten Schatten schlägt.
Doch nicht so heftig wühlt er in den Zweigen,
Daß es die Vöglein hindert, im Gesang
Aus grünen Höhn alle ihre Kunst zu zeigen.
Nein, wie der Lüfte Hauch ins Dickicht drang,
Frohlockten sie ihr Morgenlied entgegen,
Wozu, begleitend, Laubgeflüster klang,
Wie Zweig' um Zweige flüsternd sich bewegen
Im hohen Fichtenwald an Chiassi's Strand,
Wenn frei sich des Sirocco Schwingen regen.
Und langsam nur mich vorbewegend, fand
Ich mich im Hain, so dicht von ihm umschlossen,
Daß mir der Pfad, auf dem ich kam, entschwand.
Da sich die Bahn durch einen Bach verschlossen,
Deß kleine Wellen, nach der Linken leicht
Die Gräser bogen, die dem Bord entsprossen.
Das reinste Wasser, das die Erde reicht,

Trüb scheint es und vermischt mit fremden Dingen,
Wenn man's mit dem, was nichts versteckt, vergleicht,
Obwohl, da Schatten ewig es umringen,
Es dunkel, dunkel strömt, und nie hinein
Der Sonne noch des Mondes Strahlen dringen.

Parad. 30, v. 61.

Ich sah das Licht als einen Fluß von Strahlen
Glanz wogend zwischen zweien Ufern ziehn,
Und einen Wunderglanz sie beide malen;
Und aus dem Strom lebendge Funken sprühn;
Und in die Blumen senkten sich die Funken,
Gleichwie in goldne Fassung der Rubin.
Dann tauchten sie, wie von den Düften trunken,
Sich wieder in die Wunderfluthen ein,
Und der erhob sich neu, wenn der versunken.

Außer diesen Naturschilderungen ist nun aber die divina mmedia reich an vergleichenden Bildern, welche aus der Na- : entnommen sind. Auch diese sind so kernig, so gedrungen, so ıstisch, wie sie die ganze italienische Poesie sonst wohl schwer- h bietet. Ich lasse einige derselben folgen:

Purgat. 2, v. 124.

Wie wenn, von Weizen oder Lolch gekirrt,
Die Tauben still im Stoppelfelde schmausen,
Und keine mehr umherstolziert und girrt,
Dann aber, wenn erscheint, wovor sie grausen,
Sie alle jäh, mit größrer Sorg' im Sinn,
Von ihrer Weid' empor im Fluge brausen;
So lief die Schaar der Seelen jetzt dahin u. s. w.

Ebend. 17, v. 1.

Denk, Leser, wenn dich je auf Alpenhöhen
Ein Nebel traf, durch den, wie durch die Haut
Der Maulwurf blickt, der mühsam nur gesehen,
Wie, wenn der feuchte Qualm, der dich umgraut,
Nun dünn wird und beginnt sich zu erhellen,
Dann matt hinein das Rund der Sonne schaut,
Und doch vermagst du kaum dir vorzustellen,
Wie ich die Sonn' jetzt wiedersah, die sich
Schon senken wollt' ins feuchte Bett der Wellen.

Ebend. 30, v. 22.

Schon sah ich bei des Tages Anbeginn
Geschmückt den Osten sich mit Rosen zeigen,

Sah klar den Himmel und die Königin
Des Tags empor im duftgen Schleier steigen,
Der meinem Blick erlaubt', an ihrer Gluth
Sich lang zu letzen, ohne sich zu neigen.
So sah ich jetzt u. s. w.

Inferno 2, v. 127.

Gleich wie die Blum' im ersten Sonnenlicht,
Beim nächt'gen Reif gesunken und verschlossen,
Den Stiel erhebt und ihren Kelch entflicht;
So hob die Kraft, erst schmachtend und verdrossen,
In meinem Herzen sich zu guten Muth.

Ebend. 24, v. 1.

In jenem Theil vom jugendlichen Jahre,
Wo Nacht den halben Tag nur deckt, und mild
Im Wassermann erglänzen Phöbus Haare,
Malt oft der Reif, wenn Nebel das Gefild
Am Abend deckt, bei scharfen Morgenlüften
Vom Bruder Schnee ein schnell verwischtes Bild.
Wenn dann der Hirt, der Futter von den Triften
Gar nöthig braucht, aufsteht und jeden Ort
Schneeweiß erblickt, dann schlägt er sich die Hüften,
Und kehrt zum Haus, beklagt sich hier und dort
Und weiß nicht was zu thun vor großem Leide —
Doch frische Hoffnung faßt er dann sofort.
Denn schon erscheint die Welt im andern Kleide;
Schnell kommt er nun mit seinem Stab herbei
Und treibt die muntern Schäflein auf die Weide.
So staunt' ich, daß mein Meister zornig sei,
Daß ungewohnter Mißmuth ihn bedrücke;
So schnell auch kam zum Schmerz die Arzenei.

Ebend. 26, v. 25.

So viel der Bauer, in der Jahreszeit,
In der die Sonne glänzt im hellsten Strahle,
Wenn er beim Eintritt in die Dunkelheit
Im Weinberg oder Feld beim kargen Mahle
Nach Tagesarbeit ruht am Bergeshang,
Johanniswürmchen sieht im dunkeln Thale:
So viele Flammen sah ich jetzt, entlang
Dem achten Schlund, die Dunkelheit verklären.*)

---

*) Siehe ferner: Infern. 3, 112. 5, 40. 9, 64. 13, 40. 14, 28. 17, 100. 21, 7. 30, 64. 31, 136. Purg. 1, 13. 3, 79. 8, 1. 28, 1. Parad. 3, 10. 20, 1. 21, 34. 23, 1. 30, 1.

Petrarca († 1374) ist unbestritten der bedeutendste italienische Lyriker. Seine Gedichte gelten in dem ganzen Verlauf der italienischen Poesie so sehr für vollendete Ideale, daß die gesammte italienische Lyrik aus dem Petrarcaschen Zauberkreise nicht heraustritt. Es zeigt sich in dieser Abhängigkeit von Petrarca um so mehr die geringe Lebenskraft der italienischen Lyrik, da die Dichtungen Petrarca's selbst bei aller Feinheit und Vollendung der Form der innerlichen Tiefe der geistigen Empfindung nur zu sehr entbehren. Eine vortreffliche Abhandlung über Petrarca von Blanc finden Sie in der Encyklopädie von Ersch und Gruber. In Bezug auf die lyrischen Gedichte Petrarca's heißt es hier: Darüber ist in Italien seit Jahrhunderten nur Eine Stimme, daß dem Petrarca der erste Rang unter den Lyrikern seines Volkes gebühre, und auch wir wüßten gegen dies Urtheil nichts Wesentliches zu erinnern. Ihm gebührt ohne Zweifel der Ruhm, die Form des Sonetts und der Canzone, welche beide zwar schon bei den ältesten Dichtern Italiens, aber theils mit noch schwankenden Grenzen beider Gattungen, theils in mancherlei willkürlichen Formen vorkommen, zuerst mit großer Präcision fixirt zu haben, so daß die von ihm für beide Arten von Gedichten gewählten Reimstellungen seitdem als Gesetz gegolten haben. Seine Sprache ist so gewählt, so zierlich und rein, daß selbst italienische Kritiker behauptet haben, es kämen kaum zwei Wortformen in seinen Gedichten vor, deren sich nicht auch jetzt ein Dichter bedienen dürfte. An Reichthum und Mannichfaltigkeit der Gedanken, des Ausdrucks und der Bilder, an feinem Gefühl für den Wohllaut, an Besonnenheit und Zartheit, und einem, wenn auch nicht tiefen und glühenden, doch aber immer milden Ausdruck der Gefühle übertrifft er alle seine zahlreichen Nachahmer unwidersprechlich. Das Einzige, was ein deutsches Gemüth an ihm vermißt, was aber freilich mehr werth ist, als alle seine übrigen Verdienste, ist eine tiefere Wahrheit der Empfindungen, ist Gluth der Leidenschaft, ist mit einem Worte die Liebe selbst. Alle seine Klagen, seine Seufzer, seine in Thränen durchwachten Nächte überzeugen uns nicht von einer wahren und tiefen Leidenschaft. Wer schon in den ersten Zeiten seiner Liebe, und grade vorzugsweise in diesen ersten Zeiten so

witzig und frostig über den Tag, an welchem er die Geliebte zuerst gesehen, über ihren Namen reflectirt und spielt; wer viele Jahre lang die Geliebte besingt, und zwar tausend zierliche Kleinigkeiten über ihre Gestalt, ihre Kleidung, ihre Augen, Haare, Hände, ihr Sitzen und Gehen zu sagen weiß, aber uns nicht einen einzigen tieferen Blick in ihr Herz, ihren Charakter, ihre Lebensweise thun läßt, dem können wir auch keine wahre und innige Liebe zutrauen, und können nur glauben, daß die Sitte der Zeit, die es erlaubte, ja mit sich brachte, daß jeder galante Ritter die Dame seines Herzens besang und bei aller materiellen Untreue eine ideelle Treue für die Geliebte beobachtete, so wie auch die Eitelkeit, durch eben diese Treue und diese Gedichte sich einen berühmten Namen zu erwerben, einen nicht unbedeutenden Antheil an diesen Ergüssen mehr der Phantasie als des Herzens gehabt haben. Uns wenigstens ist es nicht gelungen, auch nur ein einziges tiefes Wort eines im Innersten ergriffenen Herzens in allen diesen Gedichten zu finden. Er ist überall sinnreich, scharfsinnig, zart, oft sogar geistreich, aber nirgends glühend und innig. Nur zu oft gefällt er sich in weit hergeholten Bildern, in schillernden Gedanken, in falschem Witz und schwierigen Reimen. Wenn, wie Jemand geistreich gesagt hat, das Madrigal das Epigramm der Liebe ist, so könnte man die meisten Sonette Petrarca's Madrigale nennen, d. h. geistreiche, oft witzige Betrachtungen über die Zustände eines liebenden Herzens, wodurch es denn auch zur constanten Form bei ihm geworden ist, daß er durch einen volltönenden, die Erwartung spannenden Anfang anlockt und blendet, dann sehr oft bis zur Unbedeutenheit herabsinkt, um durch einen pikanten Schluß, der oft ohne wahre Pointe ist, die Schwäche der Mitte zu verdecken.

Auch der Kosmos (S. 121) hebt hervor, daß Petrarca in den Briefen, in welchen er seine Reisen beschreibt, für Naturschönheit durchaus kein Interesse zeige. In Petrarca's lyrischen Gedichten auf Laura ist die Beziehung zur Natur durchaus nicht ein so constantes Element wie etwa in den Minneliedern des Mittelalters. Wo sich aber Petrarca zur Natur hinwendet, erreicht seine Darstellung nicht im Entferntesten die prägnante plastische Bestimmtheit, welche wir an Dante bewundern.

)ie Schilderung bewegt sich mehr im Allgemeinen, hebt ein-
:lne Gestalten der Natur hervor, ohne in ihre besondere
)arakteristische Form sich zu vertiefen. Der Kosmos erwähnt
esonders eines Trauersonetts, welches den Eindruck schildert,
en das Thal von Vaucluse nach dem Tode der Laura auf
Zetrarca gemacht. Ich lasse es unentschieden, welches von den
eiden folgenden Sonetten gemeint ist.*)

1. O Thal, erfüllt mit klagendem Verlangen,
Fluth, die ich oft mit meinen Thränen schwelle,
Vöglein im Hain und Fischlein in der Welle,
Von grünen Ufern links und rechts umfangen,

O Luft, durch die so heiße Seufzer drangen,
Vielsüßer Pfad, der bitter wird so schnelle,
Freudvolle sonst, nun trauervolle Stelle,
Die noch mich hält im alten Wunsch befangen:

Wohl kenn' ich euch, wohl kenn' ich diese Fluren,
Weh, nicht mich selbst, deß reich beglücktes Leben
Herberge ward endloser Schmerzensfülle.

Von hier sah ich mein Glück, auf diesen Spuren
Sah ich, wo Sie gen Himmel durfte schweben,
Dem Staube lassend ihre schöne Hülle.

2. Der alte Hauch umweht mich; rings umgeben
Die sanften Hügel mich, der Heimath Schwelle,
Wo mir der Himmel leuchten ließ die Helle,
Die Freude meinem Blick, nun Gram gegeben.

Hinfällig Hoffen, wahnerfülltes Streben!
Verwittert ist die Flur und trüb die Welle,
Und kalt und leer die traute Lieblingsstelle,
Und wo ein Grab ich wünschte, muß ich leben.

Ach, wie ich auf die Spur von sanften Schritten,
Auf Thränen träufelnd auf mein Grab, mich freute,
Wie auf den Trost für das, was ich gelitten!

Wohl dient' ich einem harten Herrn bis heute;
Bis es erlosch war ich in Feuers Mitten,
Nun wein' ich um die Asche, die zerstreute.

Ich füge noch ein Sonett hinzu, welches, abgesehen von
:iner Form, einem mittelalterlichen Minneliede ähnlicher sieht.

---

*) Ich gebe die Uebersetzung von K. Kekule und L. v. Biegeleben.

Der weiche Zephyr bringt den Lenz zurücke
Und Blatt und Blume, seine zarten Kleinen;
Und Progne girrt bei Philomelens Weinen;
Es eifert Weiß und Roth, was holder schmücke.

Den Fluren lacht der Himmel ohne Tücke,
Zeus sieht mit Lust den Stern der Tochter scheinen;
Es regt sich Gluth in Wassern, Lüften, Hainen,
Und jed' Geschöpfe widmet sich dem Glücke.

Nur ich, Unglücklicher, seh wiederkommen
Nach Ihr des Sehnens Gram im tiefsten Herzen,
Deß Schlüssel sie zum Himmel mitgenommen.

Und blühnde Flur mit Vogelsang und Scherzen
Und schöne Fraun, wie hold ihr Blick mich grüßte,
Sie sind mir rauhe Schrecken einer Wüste.

Sehr lebendig gezeichnete Naturbilder enthält eine Canzone, in welcher Petrarca die Tugenden und den frühzeitigen Tod der Laura in sechs verschiedenen Gesichten darstellt, die ihm in dem Gedanken an Laura vor die Seele getreten. Besonders die zweite, dritte und vierte Stanze gehören hierher.

2. Dann war ein Schiff auf hohem Meer zu sehen,
Mit goldnen Segeln und mit seidnen Tauen,
Von Elfenbein mit Ebenholz durchzogen.
Still war das Meer und lind der Lüfte Wehen,
Der Himmel sonder Wolken anzuschauen;
Das Schiff zog reich beladen durch die Wogen.
Da kam ein Sturm gezogen
Von Osten her, und Wind und Welle klangen;
Das Schiff versank, am Felsenriff zersplittert.
O Lust so schwer verbittert!
Nur kurze Zeit und wenig Raum verschlangen
Unübertroffner Schätze reiches Prangen.

3. Im frischen Walde sah ich eines schönen
Und jugendlichen Lorbeers heilge Blüthen;
Dem Paradiese schien der Baum entsprossen.
Aus seinem Schatten klang so süßes Tönen
Der Vögelein, so reiche Farben glühten,
Daß ich mich aller andern Welt verschlossen.
Und wie ich hinsah, schossen
Gewitter dicht zusammen, und hernieder
Roth funkelnd fuhr ein Blitz, und hingeschmettert

Lag wurzellos, entblättert,
Der sel'ge Baum: drum trauern meine Lieder,
Denn solchen Schatten find' ich niemals wieder.

4. Im selben Wald sprang eine klare Quelle
Aus Felsenschooß; die sanfte Fluth durchirrte
Anmuthiglich das Thal mit leichtem Rauschen.
Der schönen, kühlen, tiefverborgnen Stelle
Kommt nie der Pflüger nahe, noch der Hirte;
Nur Nymph' und Muse Tön' um Töne tauschen.
Dort setzt' ich mich, zu lauschen;
Und wie ich mich von Ton und Anblick locken
Zu höchster Wonne ließ: verschlang mit Krachen
Ein offner Höllenrachen
So Quell' als Thal; noch bin ich drob erschrocken,
Und die Erinnrung macht das Blut mir stocken.

An das Studium der antiken Philosophie und Wissenschaft ıpften sich in Italien besonders im 15. und 16. Jahrhundert ›ständige philosophische Richtungen an, welche im Allgemei- ı das Eigenthümliche haben, daß sie sich überwiegend nicht s der Erkenntniß der Natur widmen, sondern in pantheisti- er Weise die Gesammtheit des natürlichen Lebens für das ›chste, für das wahrhaft Göttliche ansehen. Das Interesse der Natur erscheint bei diesen italienischen Philosophen und ıysikern geradezu als ein religiöser Act. Sie bilden dadurch en sehr entschiedenen Gegensatz gegen die Scholastik. Auch der italienischen Poesie trat um dieselbe Zeit das Interesse der Natur überwiegend hervor. Vor Allem war es Lo- nz von Medicis, welcher mit besonderer Vorliebe ausge- ıntere Naturschilderungen seinen Gedichten einflechtete.*) Al- ı es nahm diese dichterische Darstellung der Natur überwie- ıd die Form der Idylle an, und in dieser Form bleibt sie ın auch ein sehr beliebtes Thema in dem ganzen weiteren rlauf der italienischen Poesie. Auch in den epischen Gedich- des 15. und 16. Jahrhunderts erhält die Naturschilderung e weitere Ausdehnung. Es haben diese italienischen Epo- en das Eigenthümliche, daß sie das romantische Ritterthum einer Zeit zum Gegenstande der Dichtung machen, in wel- r der Geist schon längst demselben entwachsen ist. Nur we-

*) S. Geschichte der italienischen Poesie von Ruth, Th. 2, S. 82 ff.

nige Dichter vermögen es, sich mit reflexionsloser Begeisterung diesem fremdartigen Stoffe hinzugeben; sie verhalten sich entweder elegisch oder satyrisch dazu. Auch die Naturschilderungen, welche wir in diesen Epopöen, besonders im Ariost und Tasso, finden, haben entschieden eine doppelte Färbung. Der Form nach klar und sicher, schweifen sie doch in das Wunderbare und Phantastische. Wie sehr die Dichter selbst den Naturschilderungen ihre Aufmerksamkeit zuwandten, sehen wir besonders an dem Bernardo Tasso, dem Vater des Torquato. Dieser hatte sich nämlich vorgenommen, alle hundert Gesänge seines Amadigi mit einer Schilderung des Sonnenaufgangs zu beginnen. In dieser Ausdehnung hat er diesen Einfall nicht durchgeführt; jedoch ist derselbe in mehreren Gesängen noch sichtbar.

Aus der italienischen Lyrik dieser Zeit hebt der Kosmos besonders hervor die kleineren Dichtungen des Bojardo und die späteren Stanzen der Vittoria Colonna. Bojardo ist besonders berühmt als epischer Dichter; er ist Verfasser des Orlando innamorato. Vittoria ist die Gemahlin des tapferen Ferrante d'Avalos, Marchese von Pescara. Ueber ihr Leben wie über ihre Dichtungen finden Sie interessante Notizen in dem Werke: Neue römische Briefe von einem Florentiner. (Leipzig 1844.) „Vittoria's Poesien — heißt es dort — sind mit sehr geringen Ausnahmen aus der Zeit, welche dem Tode Pescara's folgte, und wie sie fürder stets Wittwenkleider trug, so herrscht auch in ihren Dichtungen eine trübe Stimmung vor: Schmerz über den unersetzlichen Verlust, Trauer über die Verödung, wehmüthige Erinnerung an vergangenes Glück. Dabei aber, wenn ich so sagen darf, ein Schwelgen im Gedanken an die glänzenden Eigenschaften und glorreichen Thaten des Gatten, und ein Sichkräftigen am wärmenden Strahl dieser ihrer Sonne, wie sie d'Avalos nennt, deren Licht nicht Zeit, nicht Tod verdunkelt und die in voller Glorie zu schauen keine irdische Hülle mehr sie hindert. Was von früheren Poesien Vittoria's vorhanden war, zum Theil an ihren Gatten gerichtet, scheint mit Ausnahme eines Briefes nach der Ravennaschlacht, den man eine ächte Heroide nennen darf, verloren. Petrarca ist augenscheinlich Vorbild bei jenen Sonetten gewesen. Aber es ist keine weichliche Nachahmung; es ist nicht

alle Harmonie und Abwechslung, alle Zartheit und aller Schmelz des Trecentisten, aber auch nicht seine phrasenreiche Künstelei; es ist ein kräftiger Geist, wenn gleich der eines Weibes. So ist der erste Theil der Dichtungen. Der zweite, meist religiösen Inhalts, dürfte Vittoria's Ruhm bei weitem am sichersten begründen. Denn hier spricht sich in wohllautenden Versen eine tiefe Frömmigkeit aus, ein festes Gottvertrauen, eine nicht wankende Zuversicht, eine frohe Hoffnung, ein inniges Durchdrungensein von den Wahrheiten des Glaubens. So schön auch in den früheren Gedichten die Sprache ist: in den späteren erhebt sie sich mit dem Gegenstande zu größerem Reichthum, höherem Schwunge, größerer Mannichfaltigkeit der Form, größerer Präcision und Würde. In Vittoria's Dichtungen leben wir ihr Leben mit; in ihnen liegt der Kreislauf ihrer Empfindungen vollendet und abgeschlossen da."*)

Von den im Kosmos (S. 121) citirten Stanzen der Vittoria Colonna, wie von dem Sonette des Bojardo theile ich Ihnen Uebersetzungen mit, welche ich der Güte des als classischen Uebersetzers italienischer Dichtungen anerkannten Karl Witte verdanke.

Rimedi Vitt. Colonna Bergamo 1760. p. 71, 72.
„Quando miro la terra ornata e bella."

1. Seh ich die Erde schön und reich geschmückt
Von tausend bunten, würzigen Blumen prangen,
Die, wie der Sterne Gold vom Himmel blickt,
In aller Pracht der Farben aufgegangen;
Seh' ich des Waldes scheues Thier, bestrickt
Von angebornem mächtigen Verlangen
Die Höhlen meiden und die schatt'gen Buchen
Und Nacht und Tag nach dem Gefährten suchen;

2. Seh' ich der Bäume vielbezweigte Glieder
Mit Blüthen angethan und jungem Grün,
Hör' ich der Vögel mannichfache Lieder,
Die lebensfrohen, süßen Melodien,
Und lausch' ich dann dem sanften Murmeln wieder,
Mit dem am Blumenstrand die Bäche ziehn,
So daß in Lieb' entflammt gleich einer Braut
Entzückt ihr eignes Werk Natur beschaut:

*) A. a. O. S. 320.

3. Dann sag' ich bei mir selbst: wie kurz von Dauer
Ist doch des Erdenlebens Dämmerbild!
Jüngst lag von Schnee bedeckt in kalter Trauer
Dies Thal, das jetzt so blüthenreich und mild;
Da war von düstrer Winterluft, von grauer,
Des Firmamentes Herrlichkeit verhüllt,
Und diese Thiere, jetzt so keck und frisch,
Verbargen sich in Felsen und Gebüsch.

4. Da hörte nicht von frühlingsgrünen Zweigen
Man bunter Vögel sangesreiches Ach,
Des Nordwinds rauhes Wüthen hieß sie schweigen,
Der dürrer Aeste viel vom Baume brach,
Da mußten sich dem Joch des Eises beugen
So wasserreicher Strom als kleiner Bach,
Und was jetzt lebensfrisch und freudig prangt,
Das siechte damals wie zum Tod' erkrankt.

Bojardo. Son. 89. „Ombrosa selva, che il mio duolo ascolti".

O schattenreiche Wälder, die mein Klagen
So oft, von Seufzern unterbrochen, sahn,
O lichte Sonne, die von ewger Bahn
Du meine Thränen schaust seit manchen Tagen;

O bunte Vögel, scheues Wild, die Plagen,
Die mich zerfleischen, dürfen Euch nicht nahn,
O flücht'ger Bach, längs dem ich meinen Wahn
Zum öden Felsenthal schon oft getragen;

Ihr stete Zeugen meiner düstren Sorgen,
Gebt jener Stolzen denn wahrhafte Kunde
Von meiner Qual, Euch ist sie nicht verborgen.

Doch, fruchtet Zeugniß wohl aus Eurem Munde?
Wenn täglich sie mein herbes Leiden schaut
Und schauend nicht den eignen Augen traut.

In Bezug auf die portugiesische, spanische, französische und englische Poesie versetzt uns der Kosmos sogleich aus dem Mittelalter heraus in die neuere Zeit. Durch großartige Naturschilderungen ausgezeichnet ist vor Allem die Lusiade des Camoens. Das Hauptthema dieses Epos — die Umschiffung Afrikas und die Entdeckung des Seeweges nach Ostindien durch Vasco da Gama — ist ein durchaus modernes. Ein störendes

Moment in den Naturschilderungen des Camoens ist die Ein-ührung der antiken Mythologie. Sie zieht sich durch das ganze edicht hindurch. Camoens selbst erklärt sich hierüber gegen n Schluß des Epos.*) Er legt diese Erklärung der Tethys den Mund, welche den Gama auf einen hohen Berg führt, n ihm die Geheimnisse des Weltbaues und der Planeten Lauf enthüllen. Um die Weltkugel, welche Gama erblickt, legt h ein glänzender Lichtkreis,

wo der Frieden sprießet
Den nur des Guten reine Seele findet,
Und nie ein Andrer fasset und erreichet
Und dem kein Loos der ganzen Erde gleichet.

Hier sind die wahrhaft Göttlichen zu finden,
Wenn ich, Saturn und Janus und die Horen
Und Zeus und Juno und die Andern schwinden,
Die Menschenwahn und Blindheit nur geboren.
Wir dienen nur, dem Liebe zu verbinden
Noch höhre Lust, und werden wir erkoren
Zu größrem Lob, so gebet Ihr dem Reigen
Der Sterne unsre Namen noch zu eigen.

Wir können es dem Camoens unmöglich zugestehen, daß urch Einführung der antiken Götter die Dichtung an Reiz winne. Sie ist vielmehr entschieden ein leerer Schmuck, eine edeform, welche uns zumal in den Naturschilderungen in eine nschauungsweise versetzt, in der gerade durch die Personifica-on der Naturgestalten diese selbst in ihrer specifischen Be-immtheit nicht gehoben, sondern verdeckt werden.

Vor Allem epochemachend in der poetischen Naturmalerei nd die *Jahreszeiten von Jacob Thomson*. Sie er-hienen vollständig zuerst 1730. In England wird dieses Ge-icht durchweg als classisches anerkannt, und noch gegenwärtig it dem größten Interesse gelesen. Auf die deutsche Poesie war sselbe von sehr bedeutendem Einfluß. Es wurde zuerst über-tzt von Brockes 1745. Brockes selbst ist jedoch nicht erst durch homsons Jahreszeiten zu seinen Naturschilderungen angeregt, dem die ersten Bände seines irdischen Vergnügens in Gott, as wir sogleich noch näher kennen lernen werden, schon früher

*) Im letzten Gesange Str. 82.

erschienen. Am entschiedensten abhängig von Thomson ist Kleist in seinem Frühling. Thomsons Jahreszeiten sind zunächst überwiegend descriptiv. Wenn auch Thomson sich nicht so ins Specielle verliert, als Brockes, so geht er doch vielfach über die Grenzen hinaus, welche die Poesie durch ihre specifische Form sich nothwendig in der Beschreibung stecken muß. Mit dieser beschreibenden Tendenz verbindet sich bei Thomson vor Allem die religiöse. Wie das ganze Gedicht mit einem Hymnus auf Gott schließt, so sind lyrisch-religiöse Ergüsse, auch moralische Betrachtungen vielfach dem Gedichte eingeflochten. Außerdem aber weiß Thomson seine Naturschilderungen zu beleben durch Episoden mancherlei Art. Er sieht in der Natur immer zugleich den Schauplatz der menschlichen Thätigkeit, auch des menschlichen Leidens, des menschlichen Schicksals, und damit eröffnet sich ihm nach den verschiedensten Seiten hin die Aussicht in die geistige Welt. Zum Theil hängen diese Episoden, so künstlerischen Werth sie für sich selbst auch haben mögen, nur sehr äußerlich mit den Naturschilderungen selbst zusammen. Vortrefflich sind besonders einzelne idyllische Gemälde. Berühmt und in England sehr beliebt ist der dem Sommer eingeschaltete Hymnus auf England, zu welchem den Dichter das Anschauen Londons und seiner Umgebung begeistert. Von neueren deutschen Uebersetzungen Thomsons sind die besten von Schmithenner (1821) und von Soltau (1823); die letztere giebt das Original nicht vollständig, sondern läßt besonders die Episoden heraus, welche durch specielle Beziehung auf England für den deutschen Leser von geringerem Interesse sind.

Sechszehnter Brief.

Die poetische Auffassung der Natur in der neueren Zeit.

Ich wende mich zum Schluß unserer Betrachtung noch einmal auf die deutsche Poesie zurück, um es zu versuchen, die poetische Auffassung der Natur bis auf die Gegenwart

herauf zu verfolgen. Nothwendig prägt sich der allgemeine historische Verlauf der Poesie in der poetischen Darstellung der Natur ab; — eben hierauf hinzuweisen, die wesentlichen Formen und Richtungen hervorzuheben, in welchen sich in dieser Beziehung die deutsche Poesie bewegt hat, wird meine Aufgabe sein.

Man pflegt die Geschichte der neueren Poesie mit Opitz, dem Haupte der ersten schlesischen Schule, zu beginnen. Es sind die Dichtungen dieser schlesischen Schule überwiegend Studien in der poetischen Form. Eben hierin besteht auch ihre historische Bedeutung. Der innere poetische Gehalt ist ein äußerst kärglicher. Die Dichter formiren ihre Poesien ohne Begeisterung, ohne ernste, gemüthliche Betheiligung. Diese Dürftigkeit, Leblosigkeit, diesen Formalismus finden wir auch in ihren Naturschilderungen. Die Natur wird mannichfach zur äußeren Staffage benutzt; sie bietet Gelegenheit für poetische Bilder und Anschauungen; allein der Dichter zeigt kein weiteres Interesse für ihre Schönheit, er ist nicht davon ergriffen, er achtet sie nicht um ihrer selbst willen. In der zweiten schlesischen Schule, deren Häupter Hoffmannswaldau und Lohenstein, tritt das überwiegende Interesse an der äußeren poetischen Form, das Suchen nach rhetorischen, effectvollen Wendungen, nach glänzenden Prädicaten u. s. w. in extremer Weise hervor; es wird zum hohlen Pathos, zur leeren, bombastischen Phraseologie. Auch die Naturschilderungen haben diese widerwärtige Gestalt. So dichtet z. B. Lohenstein:

Ja selbst die Zeit wird Braut, die Blumengöttin schmücket
Ihr selbst das Brautgewand, und ihre Kunsthand sticket
Der Tellus grünen Rock mit frischem Rosenschnee
Und weißen Lilien aus. Hier wächset fetter Klee
Auf Hyblens Marmelbrust, dort bücken die Narcissen
Sich zu den Tulpen hin, einander recht zu küssen.
Hier schmelzt das Thränensalz vom rauchen Hyacinth,
Wo die Krystallenbach aus hellen Klippen rinnt,
Voll Lust sein herbes Leid darinnen zu bespiegeln.
Indessen feuchtet dort mit den bethauten Flügeln
Der zuckersüße West die Wiese, die fast lechst.
Das weißbeperlte Gras, das in den Thälern wächst,
Bekränzt der Sternen-Thau. Die Wälder werden düstern,
Nun sich der Wurzeln Saft den Aesten will verschwistern;

Das laute Flügelvolk, das stumme Wasserheer,
Ja selbst der kluge Mensch, und was Luft, Erd und Meer
Beseeltes in sich hat, wird gleichsam jung und rege.

Eine innige, wahrhaft poetische Begeisterung finden wir zur Zeit der schlesischen Schule fast nur in der religiösen Lyrik. So vor Allem bei Paul Gerhard. Hier werden nicht poetische Phrasen geschickt zusammengestellt, sondern es ist der volle Ernst des religiösen Gemüths, das tiefste innere Ergriffensein, welches sich poetisch ausspricht. Auch wo Paul Gerhard sich zur Natur hinwendet, zeigt er dieselbe innige Empfindung; natürlich wird diese immer durch die religiöse Bewegung des Gemüths getragen. Ich erinnere an die beiden Abendlieder: „Der Tag mit seinem Lichte", und „Nun ruhen alle Wälder"; dann aber vor Allem an den Sommergesang: „Geh aus mein Herz und suche Freud".*)

1. Geh aus mein Herz und suche Freud
in dieser lieben Sommerzeit
an deines Gottes Gaben;
schau an der schönen Gärten Zier,
und siehe wie sie mir und dir
sich aufgeschmücket haben.

2. Die Bäume stehen voller Laub,
das Erdreich decket seinen Staub
mit einem grünen Kleide.
Narzissus und die Tulipan,
die ziehen sich viel schöner an
als Solomonis Seide.

3. Die Lerche schwingt sich in die Luft,
das Täublein fleucht aus seiner Kluft
und macht sich in die Wälder,
die hochbegabte Nachtigall
ergötzt und füllt mit ihrem Schall
Berg, Hügel, Thal und Felder.

4. Die Glucke führt ihr Völklein aus,
der Storch baut und bewohnt sein Haus,
das Schwälblein speist ihr' Jungen,
der schnelle Hirsch, das leichte Reh
ist froh, und kommt aus seiner Höh
ins tiefe Gras gesprungen.

*) In der Ausgabe v. Wackernagel Nr. 101, 102 u. 103.

5. Die Bächlein rauschen in dem Sand,
und malen sich und ihren Rand
mit schattenreichen Myrthen,
die Wiesen liegen hart dabei,
und klingen ganz von Lustgeschrei
der Schaaf und ihrer Hirten.

6. Die unverdroßne Bienenschaar
zeucht hin und her, sucht hier und dar
ihr' edle Honigspeise,
des süßen Weinstocks starker Saft
kriegt täglich neue Stärk und Kraft
in seinem schwachen Reise.

7. Der Weizen wächset mit Gewalt,
darüber jauchzet jung und alt,
und rühmt die große Güte
des, der so überflüssig labt,
und mit so manchem Gut begabt
das menschliche Gemüthe.

8. Ich selbsten kann und mag nicht ruhn,
des großen Gottes großes Thun
erweckt mir alle Sinnen:
ich singe mit, wenn alles singt,
und lasse, was dem Höchsten klingt,
aus meinem Herzen rinnen.

Dieser irdischen Schönheit stellt aber der Dichter in den folgenden Strophen die himmlische Herrlichkeit gegenüber. „Welch hohe Lust, welch heller Schein, wird wohl in Christi Garten sein!" Nach dieser himmlischen Herrlichkeit sehnt sich der Dichter; er möchte heraus aus „dieses Leibes Joch", um vor Gottes Thron nach der Engel Weise tausend schöne Psalmen zu singen.

Einen Gegensatz zu Gerhard, trotz der mannichfachen Verwandtschaft mit ihm, bildet Friedrich von Spee. Dieser ist eifriger Katholik; die Innigkeit des religiösen Gefühls wie den lebendigen Ausdruck desselben theilt er mit Gerhard; allein seine Dichtungen athmen statt der protestantischen Einfachheit eine schwärmerische Mystik. In seiner „Trutznachtigall" verbindet sich mit der inbrünstigen, schwärmerischen Liebe zum Heiland ein inniges Naturgefühl, welches in den verschiedensten Wendungen die religiösen Anschauungen und Gleichnisse begleitet.

Die tändelnde Form und die Zusammenstellung der Liebe zu Jesus mit der Schilderung des Frühlings und Sommers erinnert vielfach an das Minnelied. Auch treten vorzugsweise die Gestalten der Minnelieder wieder auf, obwohl der Kreis der Naturanschauungen entschieden ein weiterer ist. Zu verweisen wäre besonders auf den „Eingang zu diesem Büchlein, Trutz-Nachtigall genannt"; dann auf die Gedichte: „Die Gespons Jesu spielet im Wald mit einem Echo", „Liebgesang der Gespons Jesu, im Anfang der Sommerzeit", „Lob Gottes aus Beschreibung der fröhlichen Sommerzeit", u. A. Der „Eingang zu diesem Büchlein" beginnt mit folgenden Strophen:

1. Wann Morgenroth sich zieret
Mit zartem Rosenglanz,
Und sittsam sich verlieret
Der nächtlich' Sternenglanz:
Gleich lüstet mich spazieren
In grünen Lorbeerwald,
Allda dann musiciren
Die Pfleiflein mannigfalt.

2. Die flügelreiche Schaaren,
Das Federbüschlein zart,
In süßem Sang erfahren,
Noch Kunst noch Athem spart;
Mit Schnäblein wohl geschliffen
Erklingen s' wunderfein
Und frisch in Lüften schiffen
Mit leichten Rüderlein.

Die hohle Phrasenpoesie der zweiten schlesischen Schule rief zunächst die Kritik und Satyre hervor. Unmittelbar an diese aber knüpften sich die Versuche an, die Poesie nicht blos von ihren hohlen Formen zu befreien, sondern ihr auch einen neuen entsprechenden Stoff zu geben. Unter den Dichtern, welche diesen Stoff in der Natur suchten, steht oben an Barthold Heinrich Brockes († 1747). Sein irdisches Vergnügen in Gott umfaßt neun Bände. Einen Auszug aus den ersten fünf Theilen veranstaltete noch zu Lebzeiten des Verfassers Hageborn. In Brockes erscheint die Natur als der hauptsächlichste, würdigste Gegenstand der Poesie. Er faßt die Na-

tur in allen ihren Gestaltungen und nach den verschiedensten Gesichtspunkten. Er schildert die Jahres- und Tageszeiten, die Elemente und deren verschiedene Processe, die fünf Sinne, die Pflanzen und Thiere, so viel sich nur seiner Beobachtung darboten. Dem Feuer widmete er 138 achtzeilige Strophen, der Luft 79, dem Wasser 78, der Erde 74. Die fünf Sinne erhalten 158 achtzeilige Strophen, werden aber außerdem noch in besonderen Gedichten wiederholt nach ihren eigenthümlichen Fähigkeiten und Genüssen beschrieben. Ebenso das Gewitter, der Regen, die Stille nach dem Gewitter, der Wolken- und Lufthimmel, sogar „das neblichte und schlackrige Wetter". Die Rose, die Kaiserkrone, die Muscathyacinthe, die Traubenhyacinthe, die Aurikel, blühende Pfirschen und Aprikosen, der Kürbis, die Weinrebe u. A., erhalten ihren besonderen Gesang; ebenso der Kuckuk, der Frosch, der Mops, das Eulchen, das Federvieh, der Goldkäfer, die Nachtigall, der Roßkäfer u. s. w. Ueber den „blankenburgischen Marmor", und über den „Tockayer Wein" finden wir Hirtengedichte.

Schon in der Bezeichnung: irdisches Vergnügen in Gott, liegt es, daß es dem Brockes um beide Momente gleich sehr zu thun ist, um den Genuß an der Herrlichkeit der Welt und um die Erweckung religiöser Gefühle. Ueberall sieht er die Weisheit, die Allmacht und Güte Gottes: jedes Blatt, jeder Thautropfen, jeder Wurm fordert ihn auf, an Gott zu denken und seine unergründliche Weisheit zu bewundern. Alles, was Leben und Stimme hat, preist laut diese Weisheit und er will nicht stumm bleiben in diesem allgemeinen Jubel.

Hier flötet, lockt und singet,
Dort zwitschert, schläget, ruft und pfeift
Der Vögel schnelle Schaar, wenn sie bald fliegt, bald läuft,
Durch Laub und Blätter schlupft, vom Zweig' auf Zweige springet,
Die Hälse dreht, die Köpfchen rührt,
Vom Sehen nimmer satt, sich wundert, sich ergetzet,
Und, durch des Frühlings Pracht, fast aus sich selbst gesetzet,
Dem großen Schöpfer dankt, und lieblich jubilirt.
Dort steigt die gurgelnde, gehaubte muntre Lerche
Lobsingend in die Luft;
Mich deucht, daß ich derselben Chöre,
Wie folget, fröhlich singen höre:

Aria.

Da wir allhier
Des Frühlings Zier
In süßer Lieblichkeit verspüren;
So wollen wir,
O Schöpfer, dir
Zu Ehren lieblich musiciren.
Meine Kehle soll sich rühren:
Dir zum Ruhm zu jubiliren,
Zwitschr' und sing' ich für und für.

Der Kuckuk „schreit und ruft: Guck! guck! des Frühlings Pracht! Guck, in der schönen Welt des großen Schöpfers Macht mit froher Andacht an!" Der Frosch ruft: „Merk' es! Merk's."

Ich will, bist du gleich noch so klein,
Beredter Frosch, dein aufmerksamer Hörer,
Du sollst, so oft du rufst, mein Lehrer,
Dein Merk's soll meine Lehre sein.

Brockes ist empört über die Unempfindlichkeit der Menschen, welche stumm und gefühllos in der Welt dahin leben, ohne von dem Glanz und dem Reichthum ihrer Wunder zur Freude und Andacht aufgerüttelt zu werden. Alle fünf Sinne soll der Mensch öffnen; denn jeder hat seinen eigenthümlichen Werth, seinen besonderen Kreis von Genüssen. Eben dieser allseitige, frohe, unbefangene Genuß an der Schönheit der Wel verträgt sich also nach Brockes sehr wohl mit der religiösen Naturbetrachtung. Gerade darin zeigt sich die unendliche Güte und Herrlichkeit Gottes, daß auch die Natur voll der göttlichen Wunder ist; daß sie der Mensch sieht, hört, riecht, schmeckt, daß er also seine Sinne nicht zu ertödten, sondern zu schärfen und auszubilden hat, um sie vollständig zu umfassen. Obwohl daher Brockes zuletzt immer auf Gott zurückkommt, so verweilt er doch, seines Resultats ein für alle Mal sicher, mit der größten Behaglichkeit bei der Beobachtung des Einzelnen. Bisweilen zieht er aus der natürlichen Erscheinung ausdrücklich eine religiöse oder moralische Lehre. So sind ihm z. B. die kleinen Blumen „ein Fürbild sicherer Niedrigkeit." In dem Gedichte über die Kaiserkrone heißt es zum Schluß:

Der bittersüßliche Geruch,
So aus der Kaiserkrone quillt,
Ist ein mit Lehr' erfülltes Bild,
„Daß auch der allerhöchste Stand,
Mit Bitterkeit oft angefüllt.“

Auf dieser Blumen Kronen-Spitzen
Sieht man ein Büschel Gras nicht ohn' Bedeutung sitzen.
„Ach dächten doch die Großen dieser Erde
Bei dieser Blum' an ihre Flüchtigkeit
Und daß auch Gras nach kurzer Zeit
Gekrönte Häupter decken werde.“

Vor Allem aber sieht Brockes in dem zweckmäßigen Verhalten der Naturerscheinungen zu einander die allgegenwärtige göttliche Weisheit. Dann aber wirft er auch alle diese Reflexionen fort; er beschreibt eine Erscheinung bis ins Kleinste, verfolgt sie in allen ihren Veränderungen, und eben diese Fülle, dieser Reichthum von unterschiedenen Formen ist ihm schon als solcher ein Spiegel der göttlichen Weisheit. So beschreibt er die Aprikosen-Blüthe:

Die Blumen lassen durch die Spitzen,
Da, wo sie an dem Kelch vereinet sitzen,
Ein sternenförmiges, ein grünlich Blümchen sehn,
In dessen Mitte sich von kleinen Stangen
Ein netter Cirkel zeigt, worauf so zart als schön
Mit einem dünnen Staub bedeckte Zähne hangen,
Die durch den allerkleinsten Wind
Verwunderlich beweglich sind,
Aus deren Mitte denn noch eine steiget,
Die, als ein Mittelpunkt der zarten Frucht, sich zeiget.
O wunderbar Gewebe der Natur!
Wer dich mit menschlichem Gemüth,
Und nicht mit vieh'schen Augen sieht;
Der kann die Allmacht-volle Spur
Von einem ew'gen Wunder-Wesen
Auf deinen Blättern deutlich lesen.
Demnach sei dir, mein Herz, forthin jedwede Blüthe
Ein kleines lehrreich' Buch von Gottes Macht und Güte!

Beschreibende und religiöse Tendenz gehen also bei Brockes Hand in Hand. Man kann nicht minutiöser beschreiben, als es Brockes thut. Schon dadurch aber erhalten seine Gedichte theilweise einen didaktischen Charakter; sie sind gereimte

Beschreibungen zur Botanik und Zoologie. Bisweilen geht aber Brockes noch weiter. Er beschreibt nicht blos, was sich als Gegenstand für die sinnliche Anschauung darbietet, sondern was Resultat der experimentirenden Beobachtung ist. Hier tritt die didaktische Tendenz ganz kahl heraus. So besonders in den Gedichten über die Elemente.

Alle Luft, die uns umschränket,
Und den Erdenkreis umfaßt,
Da sie stets sich abwärts senket,
Drückt sich selbst durch eigne Last.
Daher wird durch ihr Gewichte
Unsre niedre Luft so dichte,
Daß sie leicht die oben trägt,
Der sie sich zum Grunde legt.

Wenn nun durch diese minutiöse Beschreibung und Didaktik der poetische Werth der Gedichte vollkommen verloren geht, so ist doch auch anzuerkennen, daß dem Brockes zu Zeiten der Ausdruck der innigsten Freude an der Schönheit der Natur vortrefflich gelingt. Sein Interesse ist so intensiv, so frisch, so unersättlich, so frei von aller Phantastik und gemachten Sentimentalität, daß, wenn man den Dichter auch nicht mehr durch sein ganzes irdisches Vergnügen in Gott folgen mag, man doch sehr wohl begreifen kann, wie er zu seiner Zeit die allgemeinste Theilnahme erregen mußte.

Unter den naturbeschreibenden Gedichten dieser Zeit sind die ausgedehntesten und bedeutendsten die Alpen von Haller und der Frühling von Kleist. Die Alpen erschienen, als Brockes noch in voller Thätigkeit war, Kleist's Frühling zwei Jahre nach dem Tode des Brockes. Entschieden geht Haller in seinen Schilderungen nicht so ins Specielle als Brockes. Auch verbindet sich bei ihm mit der Naturschilderung das weitere Interesse, das Leben der Alpenbewohner zu zeichnen, und als unverdorbenes, kräftiges, einfaches dem Stadtleben gegenüber zu stellen. Kleist's Dichtung dagegen zeigt schon vielmehr den elegisch sentimentalen Ton, welcher später, besonders durch Klopstock angeregt, die Naturschilderungen beseelte.

Von durchgreifendem Einfluß auf diese ganze descriptive Richtung der Poesie war Lessing. In seinen eigenen Dichtungen schenkt Lessing der Natur so gut wie gar kein Interesse. Wie sehr er aber aus ästhetischen Gründen die Naturmalerei als

dem Wesen der Poesie widersprechend verwarf, sehen wir aus seinem Laokoon. Besonders gehört hierher der XVI. Abschnitt. Ich will — sagt Lessing hier — die Sache aus ihren ersten Gründen herleiten. Ich schließe so. Wenn es wahr ist, daß die Malerei zu ihren Nachahmungen ganz andere Mittel oder Zeichen gebraucht als die Poesie; jene nämlich Figuren und Farben in dem Raume, diese aber articulirte Töne in der Zeit, wenn unstreitig die Zeichen ein bequemes Verhältniß zu dem Bezeichneten haben müssen: so können neben einander geordnete Zeichen auch nur Gegenstände, die neben einander, oder deren Theile neben einander existiren, auf einander folgende Zeichen aber auch nur Gegenstände ausdrücken, die auf einander, oder deren Theile auf einander folgen. Gegenstände, die neben einander, oder deren Theile neben einander existiren, heißen Körper. Folglich sind Körper mit ihren sichtbaren Eigenschaften die eigentlichen Gegenstände der Malerei. Gegenstände, die auf einander, oder deren Theile auf einander folgen, heißen überhaupt Handlungen. Folglich sind Handlungen der eigentliche Gegenstand der Poesie. Doch alle Körper existiren nicht allein in dem Raume, sondern auch in der Zeit. Sie dauern fort, und können in jedem Augenblick ihrer Dauer anders erscheinen und in anderer Verbindung stehen. Jede dieser augenblicklichen Erscheinungen und Verbindungen ist die Wirkung einer vorhergehenden und kann die Ursache einer folgenden, und sonach gleichsam das Centrum einer Handlung sein. Folglich kann die Malerei auch Handlungen nachahmen, aber nur andeutungsweise durch Körper. Auf der andern Seite können Handlungen nicht für sich selbst bestehen, sondern müssen gewissen Wesen anhängen. Insofern nun diese Wesen Körper sind, oder als Körper betrachtet werden, schildert die Poesie auch Körper, aber nur andeutungsweise durch Handlungen. Die Malerei kann in ihren coexistirenden Compositionen nur einen einzigen Augenblick der Handlung nützen, und muß daher den prägnantesten wählen, aus welchem das Vorhergehende und Folgende am begreiflichsten wird. Ebenso kann auch die Poesie in ihren fortschreitenden Nachahmungen nur eine einzige Eigenschaft der Körper nützen, und muß daher diejenige wählen, welche das sinnlichste Bild des Körpers von der Seite erweckt, von welcher sie ihn braucht. Hieraus fließt

die Regel von der Einheit der malerischen Beiwörter und der Sparsamkeit in den Schilderungen körperlicher Gegenstände*). Lessing weist zur Bestätigung dieser Reflexionen besonders auf die Praxis Homers hin. Um ruhende Gegenstände zu zeichnen, giebt er nur wenige Prädicate; kommt es ihm aber auf ein vollständigeres Gemälde an, so versetzt er den Gegenstand in Bewegung und Handlung, er beschreibt, wie er entstanden, wie er verfertigt wurde u. s. w. Ferner aber erinnert Lessing an den Unterschied zwischen Prosa und Poesie. „Der Prosaiker mag es immerhin versuchen, einen Gegenstand ins Specielle so anschaulich wie möglich zu beschreiben; der Poet will aber nicht blos verständlich, klar, deutlich sein, sondern er will die Ideen, die er in uns erweckt, so lebhaft machen, daß wir in der Geschwindigkeit die wahren sinnlichen Eindrücke ihrer Gegenstände zu empfinden glauben, und in diesem Augenblicke der Täuschung uns der Mittel, die er dazu anwendet, seiner Worte bewußt zu sein aufhören.“ Indem nun der Dichter genöthigt ist, uns den Gegenstand, den wir mit den Augen mit Einem Male übersehen, nach und nach vorzuführen, so kann es ihm, auch wenn er noch so genau und speciell schildert, unmöglich gelingen, den Totaleindruck des Ganzen zu erwecken. Lessing führt zum Beweise eine Beschreibung aus Hallers Alpen an. So sehr diese auch ein Meisterstück in ihrer Art sein mag, sie giebt dennoch kein lebendiges Bild des Ganzen, sie bleibt „unendlich unter dem zurück, was Linien und Farben auf der Fläche ausdrücken können.“

„Ausführliche Gemälde körperlicher Gegenstände sind daher, ohne den oben erwähnten homerischen Kunstgriff, das Coexistirende derselben in ein wirkliches Successives zu verwandeln, jederzeit von den feinsten Richtern für ein frostiges Spielwerk erkannt worden, zu welchem wenig oder gar kein Genie gehört. Wenn der poetische Stümper, sagt Horaz, nicht weiter kann, so fängt er an, einen Hain, einen Altar, einen durch anmuthige Fluren sich schlängelnden Bach, einen rauschenden Strom, einen Regenbogen zu malen. Der männliche Pope sah auf die malerischen Versuche seiner poetischen Kindheit mit großer Gering-

*) Lessings Werke von Lachmann. 6. Bd. 463.

schätzung zurück. Er verlangte ausdrücklich, daß, wer den Namen eines Dichters nicht unwürdig führen wolle, der Schilderungssucht so früh wie möglich entsagen müsse, und erklärte ein blos malendes Gedicht für ein Gastgebot auf lauter Brühen. Von dem Herrn v. Kleist kann ich versichern, daß er sich auf seinen Frühling das Wenigste einbildete. Hätte er länger gelebt, so würde er ihm eine ganz andere Gestalt gegeben haben. Er dachte darauf, einen Plan hinein zu legen, und sann auf Mittel, wie er die Menge von Bildern, die er aus dem unendlichen Raume der verjüngten Schöpfung, auf Gerathewohl, bald hier bald da, gerissen zu haben schien, in natürlicher Ordnung vor seinen Augen entstehen und auf einander folgen lassen wolle. Er würde zugleich das gethan haben, was Marmontel, ohne Zweifel mit auf Veranlassung seiner Eklogen, mehreren deutschen Dichtern gerathen hat: er würde aus einer mit Empfindungen nur sparsam durchwebten Reihe von Bildern, eine mit Bildern nur sparsam durchflochtene Folge von Empfindungen gemacht haben."

Bedürfen auch diese Reflexionen Lessings noch mancherlei Zusätze und näherer Bestimmungen, so ist doch die Hauptsache, auf die es hier ankam, unzweifelhaft richtig. Auch die speciellsten poetischen Beschreibungen geben nie ein so bestimmtes, anschauliches Bild als eine gemalte Landschaft; der Versuch, ein solches hervorzubringen, alle Lücken der Zeichnung auszufüllen, wird nothwendig langweilig. Die poetische Kunst besteht hier wesentlich darin, die charakteristischen Züge so prägnant hervorzuheben, daß es der Phantasie möglich wird, die weitere Ausführung des Bildes durch eigene freie Production zu vollenden.

Was Lessing aus kritischen Principien verlangte, nämlich statt die Natur zu beschreiben, den inneren Proceß der Empfindung darzustellen, welcher sich an die Erscheinungen der Natur anlegt, dies brachte die ganze Bewegung des Geistes wesentlich mit sich. Es tritt uns diese neue Wendung der Poesie, auch in Bezug auf die dichterische Auffassung der Natur, in ihrer ganzen Tiefe und Energie entgegen in Klopstock. Ich erinnere besonders an „die Frühlingsfeier."

1. Nicht in den Ozean der Welten alle
Will ich mich stürzen! schweben nicht,
Wo die ersten Erschaffenen, die Jubelchöre der Söhne des Lichts,
Anbeten, tief anbeten! und in Entzückung vergehen!

2. Nur an den Tropfen am Eimer,
Um die Erde nur, will ich schweben und anbeten!
Halleluja! Halleluja! Der Tropfen am Eimer
Rann aus der Hand des Allmächtigen auch!

14. Lüfte, die um mich wehn, und sanfte Kühlung
Auf mein glühendes Angesicht hauchen,
Euch, wunderbare Lüfte,
Sandte der Herr? der Unendliche?

15. Und jetzt werden sie still, kaum athmen sie.
Die Morgensonne wird schwül!
Wolken strömen herauf!
Sichtbar ist der kommt der Ewige!

16. Nun schweben und rauschen und wirbeln die Winde!
Wie beugt sich der Wald! wie hebt sich der Strom!
Sichtbar wie du es Sterblichen sein kannst,
Ja, das bist du, sichtbar, Unendlicher!

17. Der Wald neigt sich, der Strom fliehet, und ich
Falle nicht auf mein Angesicht?
Herr! Herr! Gott! barmherzig und gnädig!
Du Naher! — erbarme dich meiner! u. s. w.

Ferner an „den Zürchersee."

1. Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht
Auf die Fluren verstreut, schöner ein froh Gesicht,
Das den großen Gedanken
Deiner Schöpfung noch einmal denkt.

2. Von des schimmernden Sees Traubengestaden her,
Oder, flohest du schon wieder zum Himmel auf,
Komm in röthendem Strahle
Auf dem Flügel der Abendluft,

3. Komm, und lehre mein Lied jugendlich heiter sein,
Süße Freude, wie du! gleich dem beseelteren
Schnellen Jauchzen des Jünglings,
Sanft, der fühlenden Fanny gleich.

4. Schon lag hinter uns weit Uto, an dessen Fuß
Zürch in ruhigem Thal freie Bewohner nährt;
Schon war manches Gebirge
Voll von Reben vorbeigeflohn.

i. Jetzt entwölkte sich fern silberner Alpen Höh,
Und der Jünglinge Herz schlug schon empfindender,
Schon verrieth es beredter
Sich der schönen Begleiterin.

i. Jetzt empfing uns die Au in die beschattenden
Kühlen Arme des Walds, welcher die Insel krönt;
Da, da kamst du, Freude!
Volles Maaßes auf uns herab!

'. Göttin Freude! du selbst! dich, wir empfanden dich!
Ja, du warest es selbst, Schwester der Menschlichkeit,
Deiner Unschuld Gespielin,
Die sich über uns ganz ergoß!

:. Süß ist, fröhlicher Lenz, deiner Begeisterung Hauch,
Wenn die Flur dich gebiert, wenn sich dein Odem sanft
In der Jünglinge Herzen,
Und die Herzen der Mädchen gießt.

|. Ach du machst das Gefühl siegend, es steigt durch dich
Jede blühende Brust schöner, und bebender,
Lauter redet der Liebe
Nun entzauberter Mund durch dich! u. s. w.

Der gewaltige, specifische Unterschied dieser Dichtungen von
r Naturmalerei des Brockes dringt sich ohne Weiteres auf.
i Klopstock ist es die ganze Macht der subjectiven Empfin-
ng und Begeisterung, welche sich in der Dichtung darstellt.
:in Bild wird entworfen und für sich ausgeführt, ohne daß
s innerliche Ergriffensein des Anschauenden ausdrücklich aus-
sprochen wäre. Kein Wort dient der bloßen Beschreibung;
les ist Ausdruck der subjectiven Freude, der Trauer, der Weh-
ıth, der Andacht. Schiller hat in seiner Abhandlung über
.ive und sentimentale Dichtung die Poesie Klopstocks auf das
:effendste charakterisirt. Er nennt hier den Klopstock einen
usikalischen Dichter. „Ich sage musikalischen, um hier an
: doppelte Verwandtschaft der Poesie mit der Tonkunst und
t der bildenden Kunst zu erinnern. Je nachdem nämlich die
oesie entweder einen bestimmten Gegenstand nachahmt, wie
: bildenden Künste thun, oder je nachdem sie, wie die Ton-
nst, blos einen bestimmten Zustand des Gemüths hervor-
ingt, ohne dazu eines bestimmten Gegenstandes nöthig zu ha-

den, kann sie bildend (plastisch) oder musikalisch genannt werden. Der letztere Ausdruck bezieht sich also nicht blos auf dasjenige, was in der Poesie wirklich und der Materie nach Musik ist, sondern überhaupt auf alle diejenigen Effecte derselben, die sie hervorzubringen vermag, ohne die Einbildungskraft durch ein bestimmtes Object zu beherrschen; und in diesem Sinne nenne ich Klopstock vorzugsweise einen musikalischen Dichter." Schiller erkennt ferner an, daß Klopstock bisweilen wohl den Gegenstand mit treffender Wahrheit und schöner Umgrenzung darstelle, aber seine Stärke liege hierin sicherlich nicht. Ohne Zweifel hat Schiller vollkommen Recht. Die innere Bewegung des Gemüths, der lyrische, sentimentale Erguß überwiegt in Klopstocks Poesien so sehr, daß in der Regel der Gegenstand, auf welchen sich diese Bewegung bezieht, nur in sehr unbestimmten, schwankenden Umrissen gezeichnet wird. Die innere Erregtheit ist so unruhig, so schrankenlos, so ins Unabsehbare sich ausdehnend, daß die bestimmten Formen des Gegenstandes darin verwischt und verflüchtigt werden.

In dem weiteren Verlauf der deutschen Poesie sehen wir nun in Bezug auf die poetische Behandlung der Natur einmal die innere Bewegung des Gemüths nach allen ihren Momenten hin sich entfalten. Hiermit verbindet sich aber zugleich das Bestreben, dieser inneren Bewegung auch zur bestimmten Anschauung zu verhelfen, also die musikalische Dichtung mit der plastischen zu verschmelzen. Diese beiden Tendenzen sind es, welche in den verschiedensten Formen und Combinationen sich darstellen, mit dem Ueberwiegen des einen oder des anderen Elements, oder in wirklich künstlerischer Harmonie. Ebenso vollständig wie in der Zeit des Brockes alle Erscheinungen der Natur poetisch beschrieben wurden, ebenso vollständig werden nun alle Stimmungen und inneren Erregungen geschildert, welche das Anschauen der Natur im Subjecte erweckt. Und ebenso wie Brockes ins Kleinliche verfiel, so verfällt auch die sentimentale Dichtung in eine süßliche Empfindelei, die an die geringfügigste, untergeordnetste Gestalt der Natur ihr Herz hängt, jeden Grashalm, jeden Thautropfen mit Zärtlichkeit umfaßt, im Anschauen jedes Wurmes schwelgt. Auch geht aus dieser sentimentalen Naturbetrachtung ebenfalls wieder eine sehr ausgedehnte Natur-

malerei hervor, welche jedoch von der früheren sich immer dadurch unterscheidet, daß sie die innerliche Stimmung des Subjects in das Gemälde hineinlegt. Vor Allem beliebt waren die Naturschilderungen des Matthisson und des Salis. Matthissons Gedichte sind oft nichts Anderes als reine Naturgemälde; sie setzen die Bilder der Natur an einander, ohne daß die Empfindung und subjective Stimmung auch nur mit einem Worte zur Sprache käme. Aber die Composition dieser Bilder, der Ton des ganzen Gemäldes erweckt in dem Leser eben die Stimmung, in welcher der Dichter das Gemälde entwarf. In dieser Art der poetischen Naturmalerei ist Matthisson unübertroffen. Sehr reich ist aber unsere Litteratur an vortrefflichen Naturschilderungen, in welchen zugleich die Lyrik der Empfindung sich poetisch ausspricht. Vor Allem hervorzuheben wäre hier Hebel, dessen Dichtungen zugleich das Charakteristische haben, daß sie — freilich sehr unterstützt durch den Dialekt — mit der innigsten Empfindung eine höchst erquickende Naivetät verbinden. Suchen wir aber nach einer harmonischen Durchdringung des Musikalischen und Plastischen, so kann kein Zweifel darüber sein, daß diese vor Allem von Göthe auf das Vollendetste erreicht ist. Besonders aus Werther, und den Briefen aus der Schweiz sehen wir, wie tief Göthe die sentimentale Naturschwärmerei durchlebt hat; er macht sich jedoch vollständig von dieser frei, ohne in das entgegengesetzte Extrem einer Gleichgültigkeit gegen die Natur zu verfallen. Die Natur erhält in seinen Dichtungen eben die Stellung, die ihr gebührt. Charakteristisch aber in Göthe's Naturschilderungen ist entschieden eben jene Verbindung der tiefsten und reichsten Innigkeit mit der vollsten plastischen Schärfe. Ich erinnere an die Lieder: „Meeres Stille und glückliche Fahrt", „Mailied", „Im Sommer", „Herbstgefühl", „An den Mond". Wir haben so manche Naturschilderung, die nur einen historischen Werth hat, an uns vorübergehen lassen; ich kann es mir nicht versagen, von diesen wahrhaft entzückenden Liedern Göthe's sogleich einige hierher zu setzen:

Mailied.

1. Wie herrlich leuchtet
Mir die Natur!
Wie glänzt die Sonne!
Wie lacht die Flur!

2. Es dringen Blüthen
Aus jedem Zweig,
Und tausend Stimmen
Aus dem Gesträuch.

3. Und Freud' und Wonne
Aus jeder Brust.
O Erd'! o Sonne!
O Glück! o Lust!

4. O Lieb'! o Liebe!
So golden-schön,
Wie Morgenwolken
Auf jenen Höhn!

5. Du segnest herrlich
Das frische Feld,
Im Blüthendampfe
Die volle Welt.

6. O Mädchen, Mädchen,
Wie lieb' ich dich!
Wie blickt dein Auge!
Wie liebst du mich!

7. So liebt die Lerche
Gesang und Luft,
Und Morgenblumen
Den Himmelsduft;

8. Wie ich dich liebe
Mit warmem Blut,
Die du mir Jugend
Und Freud' und Muth

9. Zu neuen Liedern
Und Tänzen giebst.
Sei ewig glücklich,
Wie du mich liebst.

Herbstgefühl.

Fetter grüne, du Laub'
Am Rebengeländer
Hier mein Fenster herauf!
Gedrängter quellet,
Zwillingsbeeren und reifet,
Schneller und reifet voller.
Euch brütet der Mutter Sonne
Scheideblick; euch umsäuselt
Des holden Himmels
Fruchtende Fülle;
Euch kühlet des Mondes
Freundlicher Zauberhauch,
Und euch bethauen, ach!
Aus diesen Augen
Der ewigbelebenden Liebe
Vollschwellende Thränen.

Im Sommer.

Wie Feld und Au
So blinkend im Thau!
Wie perlenschwer
Die Pflanzen umher!
Wie durchs Gebüsch
Die Winde so frisch!
Wie laut im hellen Sonnenstrahl
Die süßen Vöglein allzumal!

Ach! aber da,
Wo Liebchen ich sah,
Im Kämmerlein,
So nieder und klein,
So rings bedeckt
Der Sonne versteckt,
Wo blieb die Erde weit und breit
Mit aller ihrer Herrlichkeit!

Besonders erinnern möchte ich noch an die eigenthümliche Form, welche in der romantischen Schule die poetische Auffassung der Natur annimmt. Die Aesthetiker und Historiker sind bis jetzt noch sehr wenig einig über die Stellung und Bedeutung, welche sie dieser romantischen Schule geben sollen. Vortrefflich ist nach meiner Ansicht der allgemeine Charakter derselben in Vischers Aesthetik dargestellt. „Die romantische

Schule brachte es zu magischer Farbenpracht, aber es war nur die Gluth eines Abendroths. Sie hätte dem Stoff nach sagen müssen: führet die Aufklärung weiter zu concretem Gedankeninhalt, gebt diesem Gehalt als erfüllteres Pathos eueren Gestalten, leiht ihnen vielseitig verwickeltere, eigener in sich zusammengesetzte Individualität, versetzt sie in die Geschichte, gebt ihnen den Schauplatz, wo sie sich zum Charakter schmieden, gebt ihnen insbesondere den Schauplatz der Geschichte der neueren Völker, beutet vorzüglich die historischen Kämpfe des Mittelalters und seines Uebergangs in die neuere Zeit aus, und ihr bekommt Colorit, Schatten, Localfarbe. Sie hätte der Form nach sagen sollen: gebt die Speculation auf, seht zu, wie ihr den Instinct wieder findet, vereint Begeisterung und Besonnenheit. Was that sie statt dessen? Sie schob alle Schuld auf die Aufklärung überhaupt, statt auf die unvollendete Aufklärung, fing, bedenklich genug, mit der Satyre auf sie an, und predigte nun, das Mittelalter und seine „mondbeglänzte Zaubernacht" solle nicht etwa Stoff, sondern seine Täuschungen müssen die eigene Welt, das Glaubensbekenntniß des Dichters werden; nicht die inneren Wunder des wundergläubigen Gemüths, sondern seine ganze Welt von Mythen, Sagen, Pfaffen, Rittern, müsse Dogma in der Welt der Phantasie, ja selbst in der wirklichen werden; der Aberglaube wurde Pflicht, die Phantasmen System. Was das Mittelalter wahrhaft Großes hat, seine Helden, seine Bürger, seine weltgeschichtlichen Kämpfer, kurz der Charakter: gerade dies wurde nicht benutzt. Sie predigte als wahre Art der Formthätigkeit die Begeisterung ohne Besonnenheit, den Wahnsinn, den Opiumrausch, den T r a u m, seine üppigen Gaukeleien und seine bangen Schauer vor den „bedrohlichen" Abgründen des Lebens. Sie hatte große Talente und allemal da erscheint sie bedeutend, wo diese Talente, nicht der strengen Schule angehörig oder auf Augenblicke sich von ihr befreiend, das Mittelalter frei als Stoff behandelten, die Wunder ins Innere führten, Begeisterung mit Besonnenheit einten; eine Masse noch ungegrabener Schätze haben diese Talente aufgeschlossen, das menschliche Herz ist in neuen Tiefen erklungen. Aber die Schule im Ganzen schuf Gespenster, verdarb ihre besten Leistungen durch einen kranken Wurm, durch

gend ein larvenhaft und dämonisch Häßliches. Zwar ist die
gentliche Romantik noch verhältnißmäßig unschuldig; es ist
ehr Verzweiflung an der sittlichen Weltordnung, als eigentliche
laſirtheit, was ihre Larven hervorruft. Doch lag diese nahe
enug; denn was war der Grund der ungeheueren Verwechs-
ung, wodurch sie die Aufgabe der Zeit verkehrte? Die deutsche
Subjectivität, überfüllt mit innerer Bildung, mit Philosophie
ichlich versetzt, geknebelt nach außen und unfähig, die Welt
u bewegen, vergeilte in sich, trieb sich auf den Gipfel der
Willkür und machte sich ein markloses Schattenspiel vor. Die
Gestaltlosigkeit dieses Spiels, welche in der bildenden wie in
er dichtenden Phantasie jede feste Form verflüchtigte, hatte also
uerst ihren Grund in dem Ich, dem es mit Nichts Ernst ist,
nd daraus erst floß die Wahl des Mittelalters und seiner
auberwelt als eines willkommenen Schauplatzes für dies gau-
klnde Spiel, das im Schaffen das halb Geschaffene auflöst.
Durch und durch moderne Subjecte verstecken sich in Mönchs-
utte und Ritterkleid. Es ist Phantasie der Phantasie; man
gt sich der phantasielosen Aufklärung zum Possen darauf,
Phantasie zu haben, und treibt sich voll Absichtlichkeit in das
nein, was die Phantasie von der flachen Aufklärung nur
egativ unterscheidet: aus der Wahrheit, daß sie nicht blos ver-
ändig, nicht flach, nicht moralisirend, nicht fadengerade, nicht
n gemeinen Sinne nüchtern ist, daraus macht man, daß sie
esinnungslos, wahnsinnig, gefühlstrunken, narkotisirt sein müsse.
Dahinter steckt gerade eben die Prosa, gegen die man zu Felde
eht; wer stets den Instinct predigt, statt, unbeirrt durch die
Prosa der Welt, einfach durch ihn zu schaffen, der zeigt, daß
r ihn verloren hat, und der trockene Philister der Aufklärung
nterscheidet sich von ihm dadurch, daß er ehrlich ist, jener
Theoretiker des Phantastischen aber nicht."*)

Vertiefung in die Natur ist in der romantischen Schule
n durchaus wesentliches Moment. Wie aber das vertiefende
Subject vor Allem das Licht und den Verstand der Aufklärung
ieht, so faßt es auch das natürliche Leben überwiegend als
n geheimnißvolles Sehnen, welches nach einem Ziele strebt

*) S. Aesthetik v. Vischer. 2. Thl. 2. Abth. S. 518.

und dieses andeutet, ohne es zu erreichen. Allerdings ist die Natur nur das Suchen des Geistes, allein im Geiste und seiner selbstbewußten Freiheit löst sich auch das Räthsel der Natur. Im Geiste ist das Innere der Natur aufgeschlossen, sind die ideellen Mächte, welche die Natur von innen heraus gestalten, in die volle Wirklichkeit getreten. Das romantische Subject dagegen zeigt eine besondere Sympathie für die Natur, weil es in sich selbst dieses unbestimmte Ahnen ist, dieses ungelöste Räthsel, dieses geheimnißvolle, prophetische Streben. Es sucht daher auch die Natur besonders in einer Gestalt, in welcher sich das Geheimnißvolle derselben noch dadurch steigert, daß die bestimmten Umrisse ihrer Formen in einander verschwimmen. Hier vor Allem wird das Subject ergriffen von einem namenlosen, unaussprechlichen Sehnen, und eben in diesem genießt es seine eigene, über alle bestimmte, endliche, flache Wirklichkeit weit erhabene Unendlichkeit. Ich erinnere besonders an den „Nachtgesang" von Eichendorff und an die „Hymnen an die Nacht" von Novalis.

Nachtgesang.

1. Hörst du nicht die Bäume rauschen
Draußen durch die stille Rund'?
Lockt's dich nicht, hinabzulauschen
Von dem Söller in den Grund,
Wo die vielen Bäche gehen
Wunderbar im Mondenschein,
Und die stillen Schlösser sehen
In den Fluß vom hohen Stein?

2. Kennst du noch die irren Lieder
Aus der alten, schönen Zeit?
Sie erwachen alle wieder
Nachts in Waldeseinsamkeit,
Wenn die Bäume träumend lauschen
Und der Flieder duftet schwül,
Und im Fluß die Nixen rauschen,
Komm herab, hier ist's so kühl.

In den Hymnen an die Nacht heißt es:

„Abwärts wend' ich mich zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnißvollen Nacht. Fernab liegt die Welt, in eine tiefe Gruft gesenkt; wüst und einsam ist ihre Stelle. In den

Saiten der Brust weht tiefe Wehmuth. — Was quillt auf einmal so ahnungsvoll unterm Herzen, und verschluckt der Wehmuth weiche Luft? Hast auch Du ein Gefallen an uns, dunkle Nacht? Was hältst Du unter Deinem Mantel, das mir unsichtbar kräftig in die Seele geht? Köstlicher Balsam träuft aus Deiner Hand, aus dem Bündel Mohn. Die schweren Flügel des Gemüths hebst Du empor. Dunkel und unaussprechlich fühlen wir uns bewegt —

ein ernstes Antlitz seh' ich froh erschrocken,
das sanft und ahnungsvoll sich zu mir neigt,
und unter unendlich verschlungenen Locken
der Mutter liebe Jugend zeigt.

Wie arm und kindisch dünkt mir das Licht nun — wie erfreulich und gesegnet des Tages Abschied. Himmlischer als jene blitzenden Sterne, dünken uns die unendlichen Augen, die die Nacht in uns geöffnet. Weiter sehen sie, als die blässesten jener zahllosen Heere — unbedürftig des Lichts durchschauen sie die Tiefen eines liebenden Gemüths, was einen höheren Raum mit unsäglicher Wollust füllt. Preis der Weltkönigin, der hohen Verkündigerin heiliger Welten, der Pflegerin seliger Liebe — sie sendet mir Dich — zarte Geliebte — liebliche Sonne der Nacht. — Nun wach' ich — denn ich bin Dein und Mein — Du hast die Nacht mir zum Leben verkündet — mich zum Menschen gemacht — zehre mit Geisterglut meinen Leib, daß ich luftig mit Dir inniger mich mische, und dann ewig die Brautnacht währt."

In den Dichtungen der neuesten Zeit, welche sich von der Phantastik der romantischen Schule frei machen, wüßte ich nichts zu entdecken, was als eine eigenthümliche Auffassung der Natur bezeichnet werden könnte.

Ich habe mich, um die Betrachtung nicht zu weit auszudehnen, auf die dichterische Auffassung der Natur im eigentlichen Sinne beschränkt. Die Reisebeschreibungen und Schilderungen, welche der Kosmos dieser zur Seite stellt, dürfen wir nicht mehr als poetische Productionen ansehen, obwohl sie sich mehr oder weniger einer künstlerischen Behandlung annähern können. Besonders in der Form der Reisenovellen, an welchen die neuere Literatur so unübersehbar reich ist, bilden die Reiseerinnerungen einen Uebergang in den Roman, geben den Zweck der Belehrung mehr oder weniger auf, und machen so selbst darauf An-

spruch der Poesie zugezählt zu werden. Von dem Dichter kann man immer nur ideelle Naturwahrheit verlangen, nimmermehr aber, daß er die Natur portraitire. Entschieden gewinnt eine Naturschilderung dadurch nichts an poetischem Werth, daß sie der unmittelbar wirklichen Natur entnommen ist. An Reiseerinnerungen stellen wir schon andere Forderungen. Von ihnen verlangen wir, daß sie uns die wirkliche Natur zur Anschauung bringen. Hiermit müssen wir ihnen auch gestatten, in der Beschreibung weiter ins Specielle zu gehen, als es der wirklichen Dichtung erlaubt sein kann. Dadurch ist aber nicht im Entferntesten jede ästhetische Formirung ausgeschlossen. Eine solche braucht sich auch hier nicht blos zu beschränken auf eine feine Bildung der Sprache, sondern muß bemüht sein, den allgemeinen Charakter einer bestimmten Gestalt der Natur, einer bestimmten Landschaft u. s. w. aus den mannichfachen äußerlichen Zufälligkeiten herauszuheben und in seiner ausgeprägten Eigenthümlichkeit der Phantasie vorzuführen. Wenn schon solche Darstellungen vorzugsweise geeignet sein werden, das wissenschaftliche Interesse an der Natur zu fördern und zu unterstützen, so wird doch in ihnen eben darum, weil sie von der unmittelbaren Anschauung des Wirklichen ausgehen und auf diese hinweisen, auch das Bedürfniß hervortreten, in der anschaulichen Schilderung noch weiter fortzuschreiten; das Angeschaute nämlich *hinzuzeichnen*, und so in allen seinen einzelnen Zügen auch dem sinnlichen Auge vorzuführen. Diese Betrachtung führt uns auf den zweiten Abschnitt des Kosmos, dessen näherer Erörterung die nächsten Briefe gewidmet sein werden.

Siebzehnter Brief.

Darstellung der Natur durch die Malerei. Das allmälige Hervortreten derselben in der Geschichte der Kunst.

(Kosm. S. 77—88.)

Der zweite Abschnitt des Kosmos handelt zunächst von der Landschaftsmalerei in ihrem Einfluß auf Belebung des Naturstudiums.

Ohne Zweifel ist die Malerei zur anschaulichen Darstellung der Natur geeigneter, als die Poesie. Alle Beschreibungen und poetische Schilderungen vermögen es nie, ein Bild der Natur so ins Einzelne zu verfolgen, und so mit einem Schlage der Phantasie vorzuführen, als die Malerei. Der Poesie gehen sehr bald die Worte aus, wenn sie es versucht, eine Landschaft in ihrer eigenthümliche Farbenpracht, in dem Reichthume ihrer Schattirungen, in der Mannichfaltigkeit ihrer sich neben und hinter einander lagernden Gestaltungen darzustellen. Wie sollte z. B. die Poesie im Stande sein, eine Baumparthie in der ganzen Mannichfaltigkeit ihrer Farbenunterschiede, der Vertheilung von Licht und Schatten, Hell und Dunkel, in der eigenthümlichen Gliederung ihrer Zweige und Blätter mit Worten zu beschreiben! Wie unzureichend ist hier aller Reichthum der Sprache, wie dürftig alle Bezeichnungen durch das Wort gegen die bunte Mannichfaltigkeit der natürlichen Erscheinung selbst! Die Poesie wendet sich durch die Sprache sogleich an die Vorstellung und Phantasie; sie giebt also nicht die volle sinnliche Bestimmtheit des Bildes, sondern immer schon das zur Vorstellung erweiterte, idealisirte Bild. Die Malerei dagegen stellt das Schöne durch die Unterschiede der Farbe dar, also durch ein Medium, durch welches die natürlichen Erscheinungen selbst dem sinnlichen Auge offenbar werden. Damit vermag sie es auch, das gegebene natürliche Bild bis in seine einzelnen Nüancen und Schattirungen hin zu verfolgen, dasselbe in seiner ganzen ausgeführten Bestimmtheit gerade so hinzuzeichnen, als es momentan dem Auge entgegentritt.

Ist nun aber auch die Malerei in der anschaulichen Darstellung eines Naturbildes der Poesie voraus, so steht sie doch gegen diese dadurch offenbar zurück, daß sie durch ihr räumliches Medium die Natur immer in einem bestimmten Momente fixirt, während die Poesie im Stande ist, eine natürliche Erscheinung durch ihren ganzen zeitlichen Verlauf zu verfolgen. Allerdings vermag die Malerei die Natur in einem Momente zu erfassen, in welchem sich ein zeitlicher Verlauf prägnant zusammennimmt, so daß das Bild den vergangenen Zustand ebenso sehr andeutet als den kommenden. In der Anschauung eines solchen Bildes werden wir mitten in die lebendige Bewegung hineinversetzt. Wir sehen die Bewegung in der Ruhe selbst, weil diese sich als ein verschwindendes Moment, als fixirte, aufgehaltene Bewegung darstellt. Führt uns die Malerei z. B. einen Sturm auf dem Meere vor, so können die sich thürmenden Wogen, die schwankenden Schiffe nicht einen Moment in der Gestalt und Lage verharren, wie dies Bild sie uns zeigt. Unsere Phantasie ist daher sogleich geschäftig, die Ruhe des Bildes in die Bewegung aufzulösen. Das wogende Meer, das in jedem Momente seine Gestalt wechselt, tritt uns vor die Anschauung, während das Bild selbst offenbar aus den unzähligen Formen, in welchen der Sturm das Meer hin und her wirft, nur eine herausgreift. Wie weit hier die Malerei gehen kann und darf, ist eine nicht so einfach zu lösende Frage. Unmöglich ist es für sie, specifisch entgegengesetzte Zustände, die der Zeit nach auf einander folgen, in einem Bilde zusammenzufassen. So den Meeressturm und die Windstille. Das sich so eben beruhigende Meer vermag sie freilich darzustellen, und ein solches Gemälde wird den Beschauer auch vorzugsweise anregen, die Meeresstille ebenso sehr wie den Sturm sich in der Phantasie zu vergegenwärtigen; allein offenbar haben diese von dem Gemälde angeregten Bilder der Phantasie keine anschauliche, ausgeführte Bestimmtheit.

Wenn man wohl die Nachahmung der Natur als das allgemeine Princip der Kunst angesehen hat, so ist es sicherlich die Malerei, welche vorzugsweise zu dieser einseitigen Auffassungsweise die nächste Veranlassung geben kann. Ohne Zweifel giebt unter allen Künsten die Malerei am meisten den

Schein des Natürlichen. Nach unsern früheren Untersuchungen über die ästhetische Auffassung der Natur wird es uns jedoch nicht in den Sinn kommen, das Hervorbringen dieses Scheins als den höchsten und allgemeinen Zweck der Kunst gelten zu lassen. Es würde die Kunst eine gar seltsame Gestalt annehmen, wollten wir dies Princip mit Consequenz in sie einführen. Was würde aus der Architektur, aus der Musik werden, wenn beide nur die Natur nachahmen sollten? Was aus der Sculptur? Die gespenstischen Wachsfiguren, welche gerade durch den Schein des Lebens uns so widerwärtig sind, würden für höhere Kunstwerke zu halten sein, als die Statuen, welche in ihrer Farblosigkeit und ihren todten Augen durchaus nicht aussehen wie lebendige Menschen mit Fleisch und Blut. Der Zweck der Kunst bleibt immer, das Schöne darzustellen. Damit tritt sie der Natur sogleich mit kritischen Augen gegenüber; sie kann die Formen der Natur nur anerkennen und aufnehmen, wenn sie der Idee des Schönen entsprechen. Finden sich daher auch in der unmittelbaren Wirklichkeit Gestalten, welche uns als Ideale der Schönheit erscheinen, so geht die künstlerische Nachahmung derselben doch immer aus von der freien Begeisterung und Vertiefung in die Idee des Schönen. Diese ist es, welche den Künstler innerlich bewegt und treibt, welche ihn in der gegebenen Natur das Schöne erkennen, es herausfinden läßt aus der Masse der wechselnden Erscheinungen, welche noch von ganz anderen Potenzen beherrscht werden, als von der Idee des Schönen.

Auch auf die Landschaftsmalerei hat dies seine volle Anwendung. Der Landschaftsmaler — auch wenn er ein gegebenes landschaftliches Bild nachzeichnet — hat nimmermehr blos das Interesse, den Schein des Natürlichen zu erwecken. Er ist vielmehr von der inneren Bedeutung des landschaftlichen Bildes ergriffen, ist im Anschauen desselben geistig erregt, und eben diese seine geistige Innerlichkeit, seine Stimmung, sein Gemüth giebt er in seinem Bilde wieder. Man kann es dem Gemälde sehr bald ansehen, ob es nur die Hand eines gewandten Virtuosen oder der Geist eines wirklichen Künstlers geschaffen hat. Der letztere führt uns ein in das innere Leben der Natur, läßt uns einen Blick thun in die innere Bedeutung ih-

rer Gestalten, indem er diese in ihrer ganzen specifischen Bestimmtheit, in ihrem vollen physiognomischen Ausdruck vor die Anschauung bringt. Das Nachbilden einer gegebenen Landschaft ist hier immer nur der Anfang der künstlerischen Thätigkeit, welcher in der weiteren Vollendung derselben vollständig in den Hintergrund tritt. So sehr es auch im Wesen der Kunst liegt, daß sie das Allgemeine individualisirt, so haben die individuellen Formen, welche sie producirt, doch immer nur die Bedeutung, ein vollendeter Ausdruck, ein entsprechendes Bild eines ideellen, geistig bedeutsamen Gehalts zu sein. Daß also diese Formen als solche, in dieser besonderen Bestimmtheit und Combination, wie sie die Kunst darstellt, sich auch in der unmittelbaren Wirklichkeit vorfinden, ist der Kunst gleichgültig. Offenbar würde auch ein Bild, gerade je genauer und peinlicher es die Natur wiedergiebt, in desto kürzerer Zeit aufhören, der Natur vollkommen ähnlich zu sein. Die einzelnen Formen der Natur wechseln ja in jedem Momente. Der wahre Künstler übersieht daher, auch wenn er porträtirt, eine Menge von Einzelnheiten, und sucht den allgemeinen, ideellen, constanten Charakter eines landschaftlichen Bildes hervorzuheben. Ohne Zweifel sind auch die bedeutendsten Landschaftsmaler durch das Anschauen der wirklichen Natur zu ihren künstlerischen Productionen angeregt; allein es wäre ein vergebliches und überflüssiges Bemühen, die Gegenden aufzusuchen, welche ihren Bildern als dieser Anregungsstoff zu Grunde liegen. Giebt sich aber ein Landschaftsgemälde ausdrücklich als Nachbildung der Natur aus, so tritt es dadurch freilich nicht nothwendig, aber doch möglicher Weise aus der Sphäre der Kunst heraus. Wir wissen, es ist nicht gleichgültig, *was* die Kunst darstellt. Ist eine Landschaft trocken, charakterlos, ohne inneres, eigenthümliches Leben, so bekommt auch die in der Form noch so vollendete Zeichnung derselben keinen vollen künstlerischen Werth. Der Maler darf sich unmöglich darauf berufen, daß sich der Gegenstand seines Bildes in der wirklichen Natur vorfinde, denn diese bietet auch Gestalten und Combinationen, welche in ihrer Gehaltlosigkeit nimmermehr verdienen, in das Gebiet der Kunst aufgenommen zu werden. Ich kann an solchen für die Kunst gleichgültigen Gegenden doch immer ein sehr intensives Interesse

nehmen. Lebenserinnerungen, die sich daran anknüpfen, können sie mir unendlich lieb machen. Mögen diese Erinnerungen aber auch welthistorische Wichtigkeit haben, nimmermehr sind sie allein im Stande, eine Landschaft zu einer ästhetisch interessanten und bedeutungsvollen zu erheben. Erst dann, wenn eine Landschaft dies ist, ganz abgesehen von allen anderweitigen Beziehungen, kann aus der Nachbildung derselben ein wirkliches Kunstwerk entstehen.

Daß der künstlerischen Behandlung der Natur der wissenschaftlichen Naturbetrachtung gegenüber eine selbständige Stellung zukommt, habe ich Ihnen schon in meinen ersten Briefen gezeigt. Die Wissenschaft hat specifisch andere Tendenzen als die Kunst. Auch kommt sie auf anderen Wegen zu ihrem Ziele. Wenn sich daher die Malerei wissenschaftlichen Interessen unterordnet, diese ausdrücklich zu unterstützen strebt, so muß sie nothwendig auf künstlerisch vollendete Productionen mehr oder weniger verzichten. Das Bild, welches der Maler von einer Landschaft, z. B. von einer Bergkette, entworfen, kann mich offenbar, ebenso wie die unmittelbare Anschauung dieser Landschaft selbst, zu weiteren wissenschaftlichen Untersuchungen anregen. Es kann das Bedürfniß in mir entstehen, nach der weiteren geologischen Beschaffenheit dieses Gebirges, nach dessen innerer Zusammensetzung, nach den Processen, durch welche es sich gebildet u. s. w., zu fragen. Schwerlich aber werden wir behaupten wollen, daß solche wissenschaftliche Anregungen nur von Gemälden von künstlerischer Vollendung ausgehen könnten. Gerade ein vollendetes Kunstwerk wird vielmehr auch das anschauende Subject am reinsten, prägnantesten ästhetisch und künstlerisch in Bewegung setzen. Denn wenn dasselbe auch der Wissenschaft nicht feindlich gegenübertritt, so streift es doch entschieden alle ausdrücklichen und künstlerisch nicht verarbeiteten wissenschaftlichen Beziehungen von sich ab. Es geht in die Tendenz, die Schönheit darzustellen, ohne Rückhalt auf. Eben darum fesselt es auch den Beschauer am unwiderstehlichsten innerhalb der Sphäre der ästhetischen Anschauung; es läßt keinen anderen Gedanken neben sich aufkommen, sondern sammelt alle geistigen Kräfte und giebt ihnen eben diese eigenthümliche ästhetische Richtung. Freilich wird es uns nicht ein-

fallen, etwa behaupten zu wollen, daß schlechte Landschaftsgemälde in der Regel das wissenschaftliche Interesse entschiedener anzuregen im Stande wären. Ohne Zweifel aber werden dies die Gemälde am sichersten thun, welche in irgend einer Beziehung ausdrücklich wissenschaftliche Tendenzen verfolgen oder an sich hervortreten lassen. Wahrhaft künstlerische Vollendung können wir aber von diesen unmöglich verlangen. Die Wissenschaft fragt nach den Kräften, durch welche die natürlichen Erscheinungen hervorgebracht, nach ihren allgemeinen Gesetzen, ihrer inneren Organisation u. s. w. Sie untersucht also z. B. den inneren Bau der Pflanzen, der Thiere. Gemälde, die eben diese innere Organisation der Pflanzen zur Anschauung bringen, können der Form nach mit der größten Sauberkeit und Bestimmtheit, mit der vollendetsten Virtuosität ausgeführt sein — allein als Kunstwerke der Malerei im eigentlichen Sinne werden wir sie doch sicherlich nicht bezeichnen.

In der Geschichte der Landschaftsmalerei, aus welcher der Kosmos die Hauptwendepunkte hervorhebt, macht es sich noch viel augenscheinlicher als in der Geschichte der Poesie geltend, daß die künstlerische Behandlung der landschaftlichen Natur wesentlich ein Product der modernen Zeit ist. Die orientalische Kunst bietet uns kaum die geringsten Ansätze von Landschaftsmalerei. Der Kosmos erwähnt einer Stelle aus der Sakuntala des Kalidasa, in welcher der König das Gemälde einer landschaftlichen Staffage entwirft, von welcher er seine Geliebte umgeben sehen will.

> Freund, höre, es fehlt noch
> Hier die Malini, sandig, rauschend und daran
> Flamingo's noch pärchenweis;
> Vor ihr glänze die Firn des fürstlichen Gebirgs,*)
> Und Tschamara's lagern drauf;
> Auch möcht' unter dem Baum, wo von dem Gezweig
> Die Walkala**) niederhängt,
> An des Männchens Geweih die Hindin ich das Aug
> In seinem Glanz reiben sehn!

Jedenfalls sind die Anforderungen, die hier an die Darstel-

---

*) Himalaya.

**) Kleider von gewebter Rinde.

lung der landschaftlichen Umgebung gemacht werden, nicht unbedeutend. Auffallend ist es, daß eine Jungfrau mit Anfertigung des Gemäldes beauftragt wird. Daß die Frauen das Bild ihres Geliebten malen, wird in der indischen Poesie öfter erwähnt. Hierzu kommt noch, daß jene Jungfrau auf der Stelle dem Befehle des Königs nachkommen soll, auch sogleich das Farbengeräth herbeiholt, um mit Hülfe des Königs die Landschaft zu dem schon fertigen Bilde der Geliebten hinzuzufügen. Scheint schon hierdurch der Wunsch des Königs dem Reiche der Phantasie anzugehören, so zeigen auch die wenigen Spuren, die anderweitig von indischer Malerei bekannt sind, eine so geringe Ausbildung derselben, daß eine wirklich künstlerische Ausführung jenes Entwurfs, sollte auch der König Duschmanta selbst mit Hand ans Werk legen, ganz ohne allen Zweifel außer der Macht der Malerin lag. Man hat in einigen indischen Grotten Freskomalereien auf dem Stuccoüberzuge der Wände gefunden. Sie stellen besonders Scenen aus dem häuslichen und geselligen Leben der Inder dar. Auch einige Anfänge der Perspective hat man daran entdeckt; allein von einem wirklich künstlerischen Werthe dieser Malereien kann gar nicht die Rede sein.*) In der neueren Zeit werden besonders sehr zierliche Miniaturen in Indien gemalt, „aber ohne irgend einen Anspruch auf Charakter oder Naturwahrheit, ohne Erfindung und Geist, von steifer seelenloser Zeichnung, ohne Perspective, nur auf bunten Farbenschmuck berechnet; eine fabrikmäßige, vielleicht, wie es auch bei den alten Indiern schien, vorzugsweise weibliche Arbeit, künstlich ohne Kunst, den chinesischen Malereien nicht unähnlich."**)

Daß die indische Kunst nicht zur Landschaftsmalerei fortgeht, kann uns nach unsern früheren Unterhaltungen nicht wunderbar scheinen. Ich verweise besonders auf den dritten und achten, auch den dreizehnten Brief (S. 137). Die Landschaftsmalerei setzt ein Interesse an den einzelnen Gestalten der Natur, ein aufmerksames Beobachten derselben, eine Anerkennung

*) S. Schnaase, Geschichte der bildenden Künste. Bd. 1. S. 185. Ausland, Jahrg. 1849 Nr. 287.

**) Schnaase a. a. O. S. 187.

ihres eigenthümlichen selbständigen Werthes voraus, was dem ganzen Charakter der indischen Anschauung entschieden fremd war. Der religiöse Pantheismus hat wohl ein überwiegendes Interesse an der Natur; allein dies geht immer nur dahin, die einzelnen Erscheinungen dem allgemeinen Leben der göttlichen Substanz zu unterwerfen. Die Anschauung ruht daher bei den einzelnen Formen nicht aus, achtet sie nicht als solche, sondern eilt über sie hinweg, zersprengt ihre bestimmten Grenzen, um das Eine göttliche Leben darin zu finden.

Auch in der antiken Welt finden wir nur den dürftigen Anfang einer Landschaftsmalerei. Die Malerei überhaupt behält in der griechischen Kunst eine untergeordnete Stellung. Innerhalb der bildenden Künste war es die Sculptur, welche dem Ideale der griechischen Anschauung am meisten entsprach. Die Sculptur nämlich stellt den Menschen dar als in sich ruhende, abgeschlossene Persönlichkeit. Sie läßt die zufällige Beziehung nach außen ebenso wie die besondere momentane Stimmung bei Seite liegen, und hebt dagegen den allgemeinen, constanten Charakter prägnant hervor. Die Statue bezieht sich nicht wesentlich und nothwendig auf ihre Umgebung; alle Staffage ist fortgeworfen; sie steht allein da. Der innere geistige Gehalt, die Fülle des inneren Lebens drückt sich nur in den Formen der ruhenden Gestalt aus, nicht in einer besonderen äußerlichen Situation, nicht im Zusammenhange mit anderen Individuen oder der sie umgebenden Welt. Hierin liegt denn auch vor Allem der Grund, daß die Sculptur ihre Gestalten darstellt ohne den Stern des Auges und dessen bestimmte Richtung, es auch nicht versucht, durch die Farbe dem Gesichte den Schein der natürlichen Lebendigkeit und momentanen Erregtheit zu geben. Durch das Auge vor Allem richte ich meine Aufmerksamkeit nach außen. Ebenso spricht sich darin jede innere gemüthliche Affection, die wechselnden Stimmungen des Individuums am unverkennbarsten aus. Das Auge ist der klarste, sensibelste Spiegel der Seele. Aehnlich ist auch die Färbung des Antlitzes eine sehr unstäte, wechselnde. Die Bewegung des Blutes, welche den inneren Erregungen der Seele folgt, bald heftiger nach innen, bald nach außen hintreibt, kommt hier vor Allem zur Erscheinung. Eben von diesem wechselnden indivi-

duellen Leben abstrahirt die Sculptur. Sie hebt den allgemeinen geistigen Charakter aus seinen wechselnden Zuständen und besonderen Situationen heraus, und sucht diesen in seiner ganzen energischen, charakteristischen Bestimmtheit in den Formen der menschlichen Gestalt zum Ausdruck zu bringen. Schon aus meinem elften Briefe wird es Ihnen erinnerlich sein, daß der griechische Geist der besonderen Individualität und ihren eigenthümlichen, wechselnden Stimmungen kein wesentliches Interesse zuwandte. Nicht das einzelne Individuum als solches gilt als ein absolut berechtigtes, sondern nur das Individuum, wie es zu den allgemeinen Interessen der Nation sich erweitert, zu einem allgemeinen, geistigen Charakter wird. Eben dieser überwiegende Sinn für die allgemeinen Unterschiede des menschlichen Geistes mußte die Kunst der Griechen nothwendig vor Allem zur Sculptur hinführen. Sogleich die olympischen Götter sind ihrer ganzen inneren Bedeutung nach solche allgemeine geistige Individuen, wie sie die Sculptur zum Gegenstande macht. Sie können nicht entsprechender dargestellt werden, ihr ganzer geistiger Gehalt kann nicht vollendeter, eindringlicher in die Anschauung treten, als durch die Sculptur.

Soll die Malerei zu einer eigenthümlichen Vollendung gelangen, soll ihr specifischer Unterschied von der Sculptur mit ganzer Schärfe hervortreten, so setzt dies nothwendig voraus, daß der Geist die concreten individuellen Formen des menschlichen Lebens, welche die Sculptur von sich ausschließt, die Malerei aber durch ihre eigenthümlichen Mittel zur Erscheinung zu bringen vermag, mit Interesse verfolgt, also nicht als nichtige unberechtigte betrachtet, sondern vielmehr in ihrem vollen Werthe anerkennt. Eben diese Voraussetzung fehlte bei den Griechen. Allerdings haben die Griechen selbst ihre Maler ebenso hoch geachtet als ihre Bildhauer; auch haben diese ohne Zweifel Alles geleistet, was nur innerhalb der griechischen Anschauung für die Malerei ausführbar war. Diese Anschauung selbst aber, das allgemeine geistige Princip des griechischen Lebens war der Art, daß in ihm die Malerei es nicht vermochte, alle ihre Seiten und eigenthümlichen Formen frei und bis zu ihrer Vollendung hin zu entfalten. Nach dem übereinstimmenden Urtheile unserer bedeutendsten Archäologen besteht das Eigenthüm-

liche der griechischen Malerei im Allgemeinen darin, daß sie auch in ihrer höchsten Ausbildung der Plastik sehr nahe verwandt bleibt. So sagt O. Müller in seiner Archäologie der Kunst: „Immer blieb indessen die antike Malerei durch das Vorherrschen der Formen vor den Lichtwirkungen der Plastik näher, als es die neuere ist; Schärfe und Bestimmtheit der Zeichnung; ein Getrennthalten der verschiedenen Figuren, um ihre Umrisse nicht zu verwirren; eine gleichmäßige Lichtvertheilung und durchgängig klare Beleuchtung; die Vermeidung stärkerer Verkürzungen (ungeachtet der nicht geringen Kenntniß der Linearperspective) gehören, wenn auch nicht ohne Ausnahme, doch im Ganzen immer zu ihrem Charakter." *) Aehnlich urtheilt auch Schnaase: „In der Anordnung und selbst in den Gegenständen schloß sich die griechische Malerei ziemlich nahe, und mehr als es dem Geiste dieser Kunst angemessen, an den Styl der Reliefs an. Man blieb zwar nicht ganz bei der strengen Profilstellung stehen, aber die Verschmelzung der einzelnen Gegenstände zu einem Ganzen und der Gestalten mit dem Hintergrunde, den zauberischen Wechsel von Licht und Schatten kannte man wenig oder gar nicht. Das Hauptinteresse ruhete in der Malerei wie in der Plastik durchaus auf der Schönheit und Bedeutsamkeit einzelner Gestalten. Wir sehen das aus den erhaltenen Malereien, und aus dem, was beschreibend oder lobend über die untergegangenen Meisterwerke dieser Kunst bei den Schriftstellern gesagt wird. Die Gegenstände sind ganz aus demselben Kreise wie die Aufgaben der Plastik genommen, höchstens zeigt sich die Hinneigung zur Auffassung feinerer moralischer Züge und zum Leichtfertigen hier etwas stärker. Später wandte sich die allgemein verbreitete Kunst wohl auch zu kleinlicheren, mehr anmuthigen Gegenständen, welche niemals Aufgabe der Plastik gewesen waren, man malte, wie wir es nennen würden, komische Genrebilder und selbst landschaftliche Prospecte. Aber diese Gattungen standen in höchst geringer Achtung, und die Art, wie sie behandelt wurden, verdiente auch (wenn wir nach den pompejanischen Bildern schließen

*) O. Müller, Handbuch der Archäologie der Kunst. Düsseldorf 1843. 2. Aufl. Berlin 1835. S. 129.

können) keine besondere Gunst. Es fehlt diesen Bildern gerade das, was ihnen geistigen Werth verleihen konnte, das malerische Princip, und namentlich sind die landschaftlichen nur kahle, kleinliche Spielereien, ohne Kraft und Empfindung." *)

Ebenso wie die griechische Poesie, zeigt auch die griechische Malerei erst in der späteren Zeit ein Interesse an der landschaftlichen Natur. Mehr schon neigte die Malerei der Römer zur Darstellung landschaftlicher Bilder hin, allein auch in diesem Zweige der Kunst beweist der römische Geist seine vollständige Abhängigkeit von dem griechischen. Es tritt dies in der bildenden Kunst noch augenscheinlicher hervor, da in ihr, ohne daß die Sprache ein Hinderniß gewesen wäre, griechische Künstler herbeigeholt werden konnten, um dem römischen Kunstinteresse zu dienen. So rühren die römischen Malereien vielfach von griechischen Künstlern her. Landschaftliche Bilder wurden bei den Römern besonders gemalt zur Zierde der Wandflächen. Vor Allem beliebt und berühmt waren zur Zeit des Augustus die Bilder des Ludius. „Er malte als Zimmerverzierung Villen und Hallen, Kunstgärten, Parks, Ströme, Canäle, Hafenstädte, Meeransichten, belebt durch Personen bei ländlichen Geschäften in allerlei komischen Lagen, sehr heitere und wohlgefällige Bilder."**) Vorzugsweise ist es gerade diese Art der antiken Malerei, welche uns durch die Ausgrabungen aus Pompeji und Herculanum am genauesten bekannt ist. Schon die alten Kritiker sahen in diesen Wandmalereien einen sehr untergeordneten Zweig der Kunst. Die Malerei tritt hier nicht in ihrer freien, selbständigen Gestalt auf, sondern steht im Dienste des Luxus und seiner willkührlichen Einfälle. Auch war das Verlangen, die Wände der Gemächer durch Malerei zu schmücken, so allgemein verbreitet, daß dabei nothwendig auch Hände thätig sein mußten, welche nicht die Weihe der Kunst empfangen hatten. Um so mehr aber ist der Geschmack, die Gewandtheit und Leichtigkeit in der Form zu bewundern, welche

*) Schnaase, Geschichte der bildenden Künste. Düsseldorf 1843. 2. Bd. S. 127.

**) S. O. Müller a. a. O. S. 226.

wir fast durchgängig in diesen Wandmalereien finden. Wie weit der antiken Kunst die künstlerische Ausführung einer Landschaft gelang, würden wir aus den uns erhaltenen Bildern wohl schwerlich mit Genauigkeit bestimmen können. Ein wichtiger Punkt wäre hier besonders die Behandlung der Perspective. Zur Erläuterung und Vervollständigung des im Kosmos hierüber Erwähnten setze ich aus O. Müller's Archäologie den Paragraphen her, welcher die Resultate der archäologischen Forschungen über diesen Punkt zusammenfaßt. Wenn nun auch — heißt es hier — die alte Kunst nicht von der Auffassung des einzelnen optischen Bildes, vielmehr durchaus von körperlicher Nachbildung ausging, und diese immer ihr Princip blieb, so daß das Relief statuarisch, und die Malerei zum großen Theil reliefartig behandelt wurde: so mangelte doch der Periode ihrer Vollendung die Beobachtung der perspectivischen Gesetze keineswegs, welche schon bei Colossalstatuen sehr in Anspruch genommen wurde. Beim Relief befolgt die Kunst ursprünglich das Princip, jeden Theil des Körpers in möglichst voller und breiter Ansicht darzustellen; die Entwickelung der Kunst führt indeß mannichfaltigere Ansichten, und einen in der Regel mäßigen Gebrauch von Verkürzungen herbei. Wichtiger war, seit den Zeiten des alten Kimon, die Perspective für die Malerei, wodurch sich sogar ein besonderer Zweig perspectivischer Malerei, die Skenographie oder Skiagraphie, ausbildete, bei welcher, trotz des Widerstrebens eines geläuterten Kunsturtheils, der Erreichung täuschender Effecte für Fernstehende und wenig kunstverständige Betrachter die sorgfältigere und feinere Zeichnung aufgeopfert wurde. Im Allgemeinen aber galt den Alten immer die völlige Darstellung der Formen in ihrer Schönheit und Bedeutsamkeit höher als die aus perspectivisch genauer Verkürzung und Verschränkung der Figuren hervorgehende Illusion, und der herrschende Geschmack bedingte und beschränkte die Ausübung und Entwickelung jener optischen Kenntnisse und Kunstfertigkeiten, zwar nach Kunstzweigen und Zeiten verschieden, in Staffeleibildern weniger als in Reliefs und Vasen-Monochromen, in einem späteren luxuriirenden Zeitalter weniger als in früheren Zeiten, aber im Ganzen doch in einem weit höheren Grade, als in der neueren, den umgekehrten Weg nehmenden

Kunstentwickelung. Aus jenem Formensinne, welcher Eurhythmie und abgewogene Wohlgestalt mit Klarheit und in ihren Feinheiten zu genießen verlangt, folgt auch die, wenigstens den erhaltenen Wandmalereien nach, geringe Rücksicht der Alten auf Luftperspective, d. h. auf die durch die größere oder geringere Schicht von Luft, welche das optische Bild des Gegenstandes durchmißt, hervorgebrachte Verwischung der Umrisse und Verschmelzung der Farben, indem die alten Maler offenbar Gegenstände im Ganzen dem Auge nahe zu halten oder einen klaren Aether als Medium zu denken gewohnt waren. Daher auch Schatten und Luft im Ganzen den alten Malern mehr zum Modelliren der einzelnen Figuren, als zu Contrasten der Massen und ähnlichen Totaleffecten bestimmt zu sein schienen. *)

Der Kosmos weist ferner auch auf die Beschreibung der landschaftlichen Gemälde hin, welche wir bei Philostratus dem Aelteren finden. Die Gemälde Philostrats werden Ihnen aus den Aufsätzen Göthe's darüber bekannt sein. **) Philostratus der Aeltere lebte im 3. Jahrhundert nach Christus. Er war aus Lemnos gebürtig, lehrte in Athen, später auch in Rom die Sophistik. Wir besitzen von ihm unter Anderem die Beschreibung von 65 Gemälden. Philostratus der Jüngere, von welchem uns ebenfalls die Beschreibung von 17 Gemälden erhalten ist, ist der Enkel des Ersteren; er selbst bemerkt in der Einleitung seiner Schrift ausdrücklich, daß ihn das Beispiel seines Großvaters zu diesen Beschreibungen angeregt. Die Gemälde des älteren Philostatus sind unbestreitbar bedeutender. Im Vorwort erzählt derselbe die Veranlassung seiner Schrift. Er befindet sich, um einem Wettkampfe beizuwohnen, in Neapel, und wird hier von Jünglingen der Unterhaltung und Belehrung wegen viel aufgesucht. „Ich war außerhalb der Stadt eingekehrt, in einer Vorstadt nach der See zu, wo gegen Westen offen eine geräumige Halle erbaut war, welche die Aussicht auf das Tyrrhenische Meer hin hatte. Sie blitzte von allerhand Steinen, woran der Luxus Geschmack findet; ihre Haupt-

*) S. O. Müller a. a. O. S. 441.

**) Im 39. Bande der Gesammtausgabe.

zierde aber waren Gemälde, deren Blätter in ihre Wände eingelegt waren; nach meinem Gefühle hatte sie Jemand nicht ohne Sinn dafür gesammelt. Denn es offenbarte sich darin der Geschmack mehrerer Maler. Ich wollte mich auf eigene Hand an dem Anblicke derselben ergötzen; allein mein Wirth hatte einen Sohn, welcher sehr aufmerksam und lernbegierig mich um die Erklärung derselben bat. Um nicht unbeholfen zu erscheinen, sagte ich zu ihm, daß, wenn die Jünglinge gekommen sein würden, ich die erbetene Erklärung zum Gegenstande eines Vortrags machen würde." Einige Kritiker haben die Existenz der erwähnten Gemäldesammlung überhaupt bezweifelt, und die Beschreibungen Philostrats mehr oder weniger als bloße von ihm selbst erdachte Entwürfe betrachtet wissen wollen. Die Gelehrten der neuesten Zeit dagegen, besonders Welcker und Jacobs, auch Raoul-Rochette, haben sich entschieden für die wirkliche Existenz der beschriebenen Gemälde erklärt. Jedenfalls haben wir, auch wenn wir die erwähnte Gemäldesammlung für eine Fiction halten wollten, doch darum noch keinen Grund, die Beschreibungen Philostrats nur für seine eigenen Entwürfe anzusehen. Vielmehr können alle diese Beschreibungen auf wirklichen Anschauungen beruhen, wenn sie auch nur in der Erinnerung zu einer Gemäldesammlung zusammentreten. Sollten aber auch einige Beschreibungen nur Entwürfe sein, so würden sie damit für die Kenntniß der antiken Malerei doch durchaus nicht allen Werth verlieren. Sie sind immer Entwürfe eines, jedenfalls durch ausgedehnte Anschauungen gebildeten Aesthetikers, und so sehen wir aus ihnen, welche Aufgaben und Forderungen man zur Zeit des Philostrat an die Malerei stellte, und wie man sich die Ausführung derselben im Einzelnen zurecht legte. Die Form von Philostrats Beschreibungen ist überwiegend rhetorisch. Philostrat versetzt sich mit Lebhaftigkeit und Begeisterung in die Intention des Künstlers, und sucht alle einzelnen Züge und leisen Andeutungen des Bildes hervorzuheben. Nicht zu leugnen ist, daß er hierin bisweilen zu weit geht; auch ist seine Sprache zu Zeiten nicht ohne Affectation, ein Fehler, welcher bei solchen Beschreibungen von Bildern nur gar zu nahe liegt.

Etwa in dem sechsten Theile der Philostratischen Gemälde

macht sich das Landschaftliche entschiedener geltend; ganz selbständig tritt es nur in sehr wenigen Gemälden auf. Um über die künstlerische Ausführung dieser landschaftlichen Bilder zu entscheiden, müßten wir freilich die Bilder selbst vor uns haben. Besonders das im Kosmos erwähnte Bild der sieben Inseln ist eine so weitschichtige und verwickelte Composition, daß es nicht recht gelingen will, nach der Beschreibung sich das Bild selbst zur lebendigen Anschauung zu bringen. Von Interesse könnte es sein, wenn ich Ihnen mittheilte, wie Philostrat in der Einleitung zu seinem Werke sich über die Malerei überhaupt ausspricht. Er sagt hier: Die Malerei hat es mit Farben zu thun; jedoch dies nicht allein, sondern sie weiß mit diesem einzigen Mittel mehr anzufangen, als die Bildhauerei mit den vielen. Denn sowohl Schatten weiß sie darzustellen, als auch den Blick zu treffen, welcher anders ist bei dem Rasenden, anders bei dem, welcher Schmerz oder Vergnügen empfindet. Auch das Feuer der Augen in seinem jedesmaligen Wesen kann ein Bildner gar nicht ausdrücken; aber ein feuriges Auge, sei es hell oder dunkel, darauf versteht sich die Malerei. Auch auf blondes und feuerrothes und sonnenlichtes Haar, und auf Farbe der Kleidung und der Waffen. Auf Gemächer so gut, wie auf Häuser, und Waldung und Gebirge und Quellen und ihre Lustumgebung.

In Bezug auf die Landschaftsmalerei in der christlichen Zeit hätte ich vor Allem wieder auf unsere früheren Untersuchungen zurückzuweisen, in welchen ich die Stellung der christlichen Anschauung zu dem Interesse an der Natur überhaupt zu entwickeln versuchte. Auch haben wir bereits in der Betrachtung der mittelalterlichen Poesie die wesentlichen Gründe für die Erscheinung kennen gelernt, die sich nun auch in der Entwickelung der Landschaftsmalerei geltend macht, daß nämlich erst im Uebergange in die neuere Zeit ein freies, künstlerisches Interesse an der Natur hervortaucht. Nach dieser Seite hin hätte ich hier nichts Wesentliches hinzuzusetzen. Was den Geist überhaupt von der Natur abwandte, was seine Anschauungen trübte, ihnen eine phantastische Gestalt gab, mußte nothwendig auch in der Malerei eine künstlerische Darstellung der Natur unmöglich machen.

Der Kosmos macht zunächst darauf aufmerksam, daß vor Allem die byzantinische Kunst die antiken Formen am längsten bewahrt habe. So finden wir denn auch vor Allem in den byzantinischen Miniaturen des achten und neunten Jahrhunderts vielfach eine personificirende Darstellung landschaftlicher Gegenstände, welche entschieden der antiken Kunst entlehnt ist. Eine weitläufige, höchst lehrreiche Beschreibung dieser byzantinischen Miniaturen giebt Waagen in seiner, auch im Kosmos mehrfach citirten Schrift: Kunstwerke und Künstler in England und Paris (3. Th. S. 202 ff.). Das Hauptdenkmal aus dem 9. Jahrhundert sind die Predigten des Gregorius von Nazianz, ein in schöner Capitalschrift auf Pergament für den Kaiser Basilius Macedo, mithin zwischen den Jahren 867 und 886 geschriebener Foliant. Vor jeder Predigt befand sich ursprünglich ein Blatt meist mit mehreren Bildern, so daß einst 55 Blätter vorhanden waren, von denen indeß jetzt 8 fehlen. Unter diesen Bildern stellt z. B. Eines den Moses dar, wie er mit seinem Stabe die Wasser zurückwinkt; diese aber sind personificirt in einer nackten, weiblichen Gestalt, die, in der einen Hand ein antikes Ruder, auf das Geheiß des Moses wartet; dazu geschrieben ist *θαλάσσα* (das Meer). In einem Psalterium aus dem 10. Jahrhundert ist (nach der Inschrift) das waldige Gebirge von Bethlehem dargestellt durch eine ruhende männliche bekränzte Gestalt, welche einen Baumzweig in der linken Hand trägt, und nur wenig von einem grünen Gewande bedeckt ist. Ebenso kommt es vor, daß Gemüthszustände als besondere Gestalten personificirt und neben die Hauptpersonen gestellt werden. Wo David den Löwen tödtet, treibt ihn „die Stärke", eine jugendliche weibliche Gestalt, zur Tapferkeit an; bei seiner Salbung schwebt über ihm „die Milde"; beim Kampf mit Goliath sieht man hinter diesem die fliehende „Prahlerei", hinter David „die Kraft"; als König umgeben ihn die „Weisheit" und die „Weissagung", als Büßer steht er unterhalb der „Reue". *) Erst gegen das Ende des 10. Jahrhunderts verschwindet diese personificirende Darstellung aus den byzantinischen Miniaturen; mit ihr zugleich aber auch die übrigen, noch zurückge-

*) S. Kugler, Gesch. d. Malerei 1. Bd. S. 91.

bliebenen Spuren der antiken Kunst. In anderen Ländern Europa's, auf welche jedoch die byzantinische Kunst mehr oder weniger Einfluß ausübte, sehen wir die Ueberbleibsel der antiken Kunst viel früher erlöschen, und eine vollkommene Barbarei in der ganzen Darstellungsweise eintreten. Die Bilder zeigen die vollständigste, rücksichtsloseste Verachtung der Natur. Die menschliche Gestalt wird hingezeichnet ohne allen Sinn, ohne alle Aufmerksamkeit auf ihre wirkliche Form; das Interesse am Schönen ist dabei spurlos untergegangen. Daß die Malerei die landschaftliche Natur vollkommen aus den Augen verliert, zeigt sich in dem immer constanter werdenden Gebrauch, den Grund des Bildes mit Gold auszufüllen. Das umgebende Gold läßt die dargestellten Gestalten in aller Schärfe hervortreten, isolirt sie aber auch, stellt sie aus ihrer ganzen natürlichen Umgebung heraus, versetzt sie in eine künstliche, aber farblose Welt.

Ebenso wie die Poesie mit der Zeit immer mehr sich der Schilderung der natürlichen Staffage zuwendet, so läßt auch die Malerei allmälig den Schleier sich öffnen, mit welchem sie die Gestalten der leblosen Natur verhüllt hat. Es ist der Gang, welchen die Malerei in dieser Beziehung nimmt, der Entwickelung der Poesie vollkommen analog. Zuerst wagt der Maler nur mit wenigen Pinselstrichen die natürliche Umgebung anzudeuten. Ein blauer Streif bezeichnet den Himmel; einzelne architektonische Formen oder landschaftliche Gestalten werden sichtbar, wenn auch hingeworfen ohne Fleiß und nicht ohne Verstöße gegen die Perspective. Auch zeigt die Malerei ganz ähnlich wie die Poesie einen überwiegenden Hang nach dem Phantastischen. Es erwacht das Interesse an der Natur, aber es ist noch nicht durch unbefangene Beobachtung geregelt. Vor Allem offenbart sich diese phantastische Anschauung der Malerei in der Arabeske, in welcher die verschiedensten Formen der Natur, mehr oder weniger entstellt, zu den seltsamsten Combinationen sich mit einander verschlingen. Es ist dies eine Staffage, ähnlich der verzauberten, mit Wundern aller Art angefüllten Natur, in welche die Poesie ihre Helden einführt. Ferner aber giebt die Malerei auch Miniaturen zu Reisebeschreibungen wie zu den Dichtungen der romantischen Poesie; hier, von der Poesie un-

mittelbar unterstützt, hat sie das weiteste Feld, ihre phantastischen Gestaltungen zur Anschauung zu bringen.

Eine wirklich künstlerische Behandlung der landschaftlichen Umgebung finden wir zuerst in den historischen Bildern von Hubert und Johann von Eyck. Ihre Thätigkeit fällt in das Ende des 14. und den Anfang des 15. Jahrhunderts; also in die Zeit, in welcher der Geist in allen seinen Richtungen sich den mittelalterlichen Formen zu entwinden strebte. Schon früher habe ich darauf hingewiesen, wie dieses künstlerische Interesse an der Natur auf das Innigste zusammenhängt mit dem allgemeinen Hervortreten der speciellen Lebensinteressen, welche der Geist durch das Mittelalter hindurch der Religion geopfert, oder wenigstens zu keiner freien, ihrer geistigen Bedeutung entsprechenden Form gelangen ließ. Zu derselben Zeit, in welcher die Malerei sich der landschaftlichen Natur zuwandte, beginnt auch die Genremalerei ihr eigenthümliches Leben. Der freie Blick in die Natur ist zugleich die natürliche, gemüthliche Erregung, welche sich, nach der Eigenthümlichkeit des Individuums, an die verschiedenen Erscheinungen der Wirklichkeit anlegt, sich in diese vertieft, um darin die Erfüllung ihrer eigenen Innerlichkeit zu finden. Für die Genremalerei wird das wirkliche Leben in dem ganzen Reichthum seiner speciellen Formen und Verhältnisse von Interesse. Es wird nicht als werthlos von dem Reiche der Schönheit ausgeschlossen, sondern in allen seinen besonderen Gestaltungen als von der Idee und von der Freiheit des Geistes durchdrungen anerkannt und dargestellt. Wie die niederländischen Maler zuerst der Natur ihre innerliche geistige Bedeutung abzulauschen verstehen, so sind sie es auch, welche zuerst in der Ausbildung des Genre der modernen Kunst ein neues Feld eröffnen. Auch die Genremalerei zeichnet ihre Gegenstände zuerst als Staffage; sie bedarf eines religiösen, idealeren Inhalts, welchem sie sich unterordnet. Immer mehr aber wird dieser religiöse Inhalt in den Hintergrund gedrängt, und die früher verachteten Erscheinungen des gewöhnlichen Lebens nehmen das Hauptinteresse in Anspruch. So besitzen wir z. B. von Ludger zum Ring (aus dem 16. Jahrhundert) ein Bild, auf welchem offenbar die Eßwaaren und das Küchengeräth die Hauptsache sind; in zweiter Linie kommt das Küchenpersonal,

und in dritter erst die Hochzeit von Cana, welche man in der Ferne durch eine offene Thür erblickt.*)

Achtzehnter Brief.

Die Physiognomik der Gewächse im Zusammenhange mit der Physiognomik der Natur überhaupt.

(Kosmos S. 90).

Die Aesthetik fordert von dem Kunstwerke, daß alle seine einzelnen Elemente von der inneren Einheit der Idee getragen und zusammengehalten werden. Ebenso darf auch ein Landschaftsgemälde die verschiedenen Gestalten der Natur nicht äußerlich, zufällig, bedeutungslos an einander reihen, sondern muß sie zu einem innerlich bestimmten, charaktervollen Ganzen verbinden. Das bloße Aufhäufen einer Menge von besonderen Formen — Wasser, Berg, Thal, Wald u. s. w. — diese kahle, wüste Mannichfaltigkeit giebt einem Gemälde sicherlich noch keinen künstlerischen Werth. Ein Grundzug, eine Stimmung muß als belebende Seele durch das Ganze hindurchgehen. Natürlich ist damit durchaus nicht die innere Mannichfaltigkeit von Unterschieden und Contrasten aus dem Gemälde ausgeschlossen. Fallen diese aber ganz beziehungslos auseinander, so enthält das Gemälde im Grunde mehrere Landschaften auf einem Bilde. In einem historischen Gemälde tritt die Nothwendigkeit einer solchen inneren Einheit viel offenbarer hervor. Hier bildet sogleich die Handlung den Mittelpunkt, auf welchen sich alle Gestalten des Bildes wesentlich beziehen. So mannichfach diese auch sein mögen, sie müssen irgendwie Theil haben an dem dargestellten Verlauf, müssen sich diesem unterordnen, ihn nach irgend einer Seite hin zur Erscheinung bringen, vervollständigen. Diese offenbare, leicht faßliche Einheit, welche in einer Handlung

*) S. Kugler a. a. O. Th. 1. S. 321.

oder in einem Ereigniß sogleich gegeben ist, mögen allerdings die Landschaftsgemälde bei ihrem überwiegend lyrischen Charakter entbehren. Die subjective Stimmung, die sich in ihnen darstellt, so intensiv sie sein mag, kann sich in sehr verschiedene Formen einkleiden, an sehr verschiedene Gestalten anlehnen. Allein trotz dieser Weichheit und Nachgiebigkeit wird sie doch bestimmte landschaftliche Combinationen als störend und widersprechend von sich abweisen, ohne Zweifel aber allen, in welche sie sich hineinlegt, eine eigenthümliche Färbung und Physiognomie mittheilen. Wenn Landschaftsgemälde, auch bei geringer Ausführung im Einzelnen, doch einen sehr entschiedenen Totaleindruck auf den Beschauer hervorbringen, diesen unwiderstehlich fesseln und gemüthlich in Bewegung setzen, so rührt dies vorzugsweise eben daher, daß sie jene innerliche Stimmung des Gemüths an allen Punkten, in der eigenthümlichen Combination der Gestalten, in ihrer Stellung zu einander, ihrem Hervortreten und Zurücktreten, in der Beleuchtung und Schattirung u. s. w. zur offenbarsten Erscheinung bringen.

Den innerlichen geistigen Proceß sinnlich und anschaulich zu gestalten — eben darin besteht ja das allgemeine Wesen der Kunst. Der Landschaftsmaler wählt die Natur zum Ausdruck des geistigen Inhalts. Angeregt durch die unmittelbare Schönheit derselben, reproducirt er ihre Formen, giebt ihnen eine Existenz in dem Reiche der Freiheit und des Geistes, aus keinem anderen Interesse, als um mitzutheilen und auszusprechen, was ihn innerlich bewegt und begeistert. Die Kunst ist die Sprache, welche er in seiner Gewalt hat, in welcher er die Geheimnisse seines Gemüths zu offenbaren versteht. Wenn aber auch der Künstler in seiner Weise die Natur durchschaut und beherrscht, so hat er darum noch nicht nothwendig das ausdrückliche Bewußtsein über die innere Bedeutung ihrer Gestalten. Er weiß diese wohl hinzuzeichnen in ihrer charakteristischen Bestimmtheit, aber nicht seine Gefühle auszusprechen, welche im Anschauen derselben in ihm lebendig werden. Dies Bewußtsein über das Schöne ist wesentlich Sache der Aesthetik. Diese wird dann auch nothwendig die Aufgabe zu stellen haben, den Begriff des Naturschönen — wie ich ihn in meinen ersten Briefen im Allgemeinen entwickelte — durch die besonderen Ge-

stalten der Natur hindurch zu verfolgen. Eben zu dieser Aufgabe gehört auch die Untersuchung über die Physiognomik der Pflanzen. Der physiognomische Ausdruck der verschiedenen Naturformen eben ist es, nach welchem die ästhetische Naturbetrachtung fragt, welchen sie herauszufinden, zum klaren Bewußtsein zu bringen versucht.

Ich hätte also zur Erläuterung der hier vom Kosmos angeregten Untersuchung vor Allem auf meinen vierten und fünften Brief zu verweisen. Wenn wir von dem physiognomischen Ausdruck einer Pflanze, oder eines Gebirges, eines Thieres reden, so fassen wir zunächst das äußere Bild dieser Gestalten ins Auge. Dies aber beziehen wir auf ein Inneres, betrachten es als Erscheinung eines Inneren. Offenbar reicht es daher auch nicht aus, jenes äußere Bild nur zu beschreiben, vielmehr muß ich, will ich den physiognomischen Ausdruck erkennen, auch das Innere in seiner specifischen Bedeutung gefunden haben, erst dann habe ich meine Aufgabe gelöst. Ganz ähnlich sucht die Physiognomik des Menschen aus dessen äußerer Erscheinung, aus seinem ganzen Habitus, aus seinen Gesichtszügen, seinem Mienenspiel auf sein Inneres, auf seinen geistigen Charakter zu schließen. Vor Allem nahe liegt hier die Frage: Wenn ich in der Physiognomik des Menschen ein inneres und äußeres Sein unterscheide, so ist dies Innere seine Gesinnung, sein Wille, seine Gefühle, das Aeußere seine sinnliche, körperliche Erscheinung; was ist nun aber das Innere der Pflanze, des Thieres, oder noch weiter in die unorganische Natur zurück, das Innere eines Gebirges, des Meeres, des Flusses? Auf diese Frage habe ich schon in meinen ersten Briefen geantwortet. Das Innere der natürlichen Gestalten ist im Allgemeinen die Energie des natürlichen Lebens, welche von Stufe zu Stufe sich immer mehr von der trägen, todten Materie befreit, zu immer höheren, freieren Formen sich herausarbeitet. Hierzu kam nun aber noch ein weiteres Moment. Wie nämlich die ganze Natur zum Menschen hinstrebt, so setzt sie auch der Mensch mit seiner geistigen Innerlichkeit in Beziehung: er findet im Anschauen ihrer verschiedenen Gestalten in seiner eigenen Innerlichkeit analoge Elemente. Die Stufen, in welchen die Natur zum Menschen sich hinbewegt, umfaßt er mikrokosmisch in sich selbst,

und so berühren sie ihn auch geistig in eigenthümlicher Weise. Eben diese verschiedenen geistigen, gemüthlichen Erregungen sind es, welche zu der Innerlichkeit der natürlichen Gestalten hinzutreten, und diese über die beschränkte Sphäre ihres geistlosen Daseins hinaus zum Bilde der geistigen Innerlichkeit erweitern. Damit erhält die Physiognomik der Natur eine concretere Bedeutung. Ihre Formen werden betrachtet eben in diesem Zusammenhange, in dieser Wirkung auf die geistige Innerlichkeit des Menschen; eben dies ist ihre Seele, ihre ästhetische Bedeutung, ihre Stellung im Reiche des Schönen.

Um die Formen der Natur in der angegebenen Weise zu deuten, werden Kräfte des Geistes erfordert, welche nicht gar häufig in einem einzelnen Individuum verbunden zu sein pflegen. Zunächst gehört dazu eine genaue Kenntniß der natürlichen Gestalten. Am sichersten und vollständigsten wird diese gewonnen mit Hülfe der Naturforschung. Allerdings ist für die Naturwissenschaft das äußere Bild der Natur nur ein sehr untergeordneter Moment. Sie zerlegt die einzelnen Gestalten derselben, fragt nach ihrer inneren Gliederung, nach den Kräften und Processen, welche im Inneren der Gestalt wirksam sind. Allein eben diese inneren Unterschiede sind es auch, welche die äußere Gestalt hervorbringen, und so werde ich, will ich diese in ihrer detaillirten Bestimmtheit kennen lernen, doch immer auf jene als auf deren nothwendige Bedingungen zurückgehen müssen. Zu dieser empirischen Kenntniß der Natur muß dann aber weiter der ästhetische Sinn hinzutreten, die Offenheit und Beweglichkeit des Geistes, sich gemüthlich in die verschiedenen Formen der Natur zu vertiefen. Jedoch auch hierbei wird die Aesthetik nicht stehen bleiben. Als Wissenschaft wird sie vielmehr die Tendenz haben, die Physiognomik der Natur auf allgemeine, nothwendige Gesetze zurückzuführen, also die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Naturformen mit dem Eindruck, den sie auf das Gemüth des Menschen machen, in eine innere, nothwendige Beziehung zu setzen. Die Meinung, als wäre der ästhetische Eindruck der Natur ein schlechthin Individuelles, Unberechenbares, allen allgemeinen Gesetzen sich Entziehendes, müssen wir durchaus von der Hand weisen, wenn man auch immerhin zugestehen mag, daß sich derselbe nach dem gemüthlichen Zustande

des Individuums mannichfach modificiren kann. Wie aber überall, so muß auch hier die philosophische Deduction von der Erfahrung unterstützt werden, soll sie sich nicht in dürftige Abstractionen verlieren. Die Erfahrung aber, welche hier gefordert wird, ist eben das künstlerische Interesse an den Gestalten der Natur, die eigene innerliche Theilnahme an der Schönheit ihrer Formen. Natürlich muß sich die Schwierigkeit dieser Aufgabe steigern, je mehr man über die allgemeinen Grundlagen hinaus ins Einzelne einzugehen versucht. Der allgemeine ästhetische Charakter der Pflanze, des Thieres, prägt sich so eindringlich aus, daß er nicht leicht zu verkennen ist. Steigen wir aber von hier aus hinab in die besonderen Gattungen der Pflanzen und Thiere, in welchen sich jener allgemeine Typus zu den mannichfachsten Formen auseinander legt, so vermag nur der ausgebildetste ästhetische Sinn dem Reichthum der Formen zu folgen, das Eigenthümliche derselben herauszufinden und auszusprechen. Er allein kann auch darüber entscheiden, wie weit hier überhaupt gegangen werden darf; wie weit die Unterschiede der Gestalt von specifischer Bedeutung sind, und wo diese ihren ästhetischen Werth verlieren. Die in Rede stehende Aufgabe erweitert sich aber noch, wenn man nicht bloß die einzelnen Gestalten der Natur, sondern auch die verschiedenen Klimate, Regionen, Länder der Erde nach ihrem physiognomischen Totaleindruck in Betracht zieht. Vor Allem ist der Unterschied der Klimate von Wichtigkeit. Innerhalb ein und desselben Klimas aber giebt es wieder verschiedene so eigenthümliche Formen und Combinationen der einzelnen Naturgestalten, daß eine Physiognomik der Natur sie unmöglich außer Acht lassen dürfte.

Den ersten Versuch, die Physiognomik der Natur vollständig darzustellen, enthält die Aesthetik von Vischer. Die erste Abtheilung des ersten Theils erläutert die Lehre vom Naturschönen. Es wird zuerst die Schönheit der unorganischen Natur behandelt, dann die Schönheit des Pflanzenreichs und die thierische Schönheit, und zuletzt, da das Naturschöne nach Vischer den allgemeinen Gegensatz zum Kunstschönen bildet, auch die natürliche, d. h. nicht durch die Kunst dargestellte, Schönheit des Menschen. Die Aesthetik von Vischer ist überhaupt der

Form wie dem Inhalte nach gleich ausgezeichnet. Auch die erwähnten Abschnitte, obwohl sie einer specielleren Durchführung bedürfen, sind, zumal wenn wir bedenken, wie wenig Vorarbeiten der Verfasser vorfand, von unschätzbarem Werthe.

Ueber die Physiognomik der Pflanzen besitzen wir von A. v. Humboldt selbst einen besondern Aufsatz, welcher das im Kosmos kurz angedeutete Thema weiter ausführt. Sie finden ihn in dem zweiten Theile der Ansichten der Natur unter dem Titel: Physiognomik der Gewächse. Hieran schließen sich vor Allem die classischen Darstellungen von Martius über Brasilien. Zuerst die Schrift: Physiognomik des Pflanzenreichs in Brasilien (München 1814), dann aus der in Verbindung mit Spix herausgegebenen Reise in Brasilien (München 1834), besonders die im dritten Theile enthaltene Abhandlung: Die Pflanzen und Thiere des tropischen Amerika. Eine sehr vollständige Beschreibung der physiognomisch wichtigen Pflanzenformen giebt die Schrift von Meyen: Grundriß der Pflanzengeographie (Berlin 1836). Ferner behandelt auch Schleiden unser Thema in seiner Schrift: Die Pflanze und ihr Leben, in der elften Vorlesung: die Aesthetik der Pflanzenwelt. Endlich wäre hier auch die in diesem Jahre erschienene Schrift von Bratranek zu erwähnen: Beiträge zu einer Aesthetik der Pflanzenwelt.

Ueberhaupt ist in den letzten Jahren die physiognomische Betrachtung der Pflanzen zu einem beliebten Thema geworden. Viele Aesthetiker und Naturforscher haben sich darin versucht, so daß dieser Zweig der Literatur gegenwärtig eine Menge von interessanten Schilderungen aufzuweisen hat. Besonders hervorstechend durch ihre ebenso geschmackvolle Form als sinnige Auffassung sind die Arbeiten von Masius. Derselbe hat zuerst in dem Schulprogramm des Gymnasiums zu Salzwedel, vom J. 1849, einen Aufsatz mitgetheilt: Andeutungen zu einer Physiognomik der Bäume. Eine Fortsetzung und weitere Ausführung dieses Themas enthalten: Die Naturstudien (Skizzen aus der Pflanzen- und Thierwelt) eine Schrift, welche verdienter Maßen die allgemeinste Anerkennung gefunden hat.

Offenbar gehört zum physiognomischen Ausdruck vor Allem

eine in sich abgeschlossene Gestalt. Von der Physiognomie des Lichts, der Luft, des Wassers kann man daher im eigentlichen Sinne nicht reden. Das Licht läßt die Körper in ihrer bestimmten Gestalt hervortreten und sichtbar werden, setzt sie auch durch mannichfache Spiegelungen in Beziehung, ist somit die allgemeinste Bedingung für die Erscheinung der Schönheit — allein für sich allein ist es, weil gestaltlos, auch ohne eigenthümlichen physiognomischen Ausdruck. Demungeachtet kann ich aber sehr wohl nach dem allgemeinen Eindruck fragen, welchen das Licht und ebenso der einfachste Gegensatz desselben, die Finsterniß, und dann weiter das Mittlere zwischen beiden, das Halbdunkel, auf das Gemüth des Menschen hervorbringt. Etwas Aehnliches gilt auch von der Farbe. Die Farben für sich allein sind ohne bestimmte Physiognomie; sie erhalten diese erst durch die Verbindung mit der Gestalt des Körpers; trotzdem aber rufen sie einen bestimmten Eindruck im Gemüthe hervor, welcher bei dem physiognomischen Ausdruck der Gestalt immer mitspielt. Auch die Luft ist gestaltlos in sich; allein ihre Reinheit, ihre größere oder geringere Durchsichtigkeit ist für den physiognomischen Ausdruck der Landschaft von entschiedener Wichtigkeit. Die Luftperspective vor Allem ist es, durch welche das Auge über die Entfernung der gesehenen Gegenstände entscheidet. Ein Anfang einer selbständigen Gestaltenbildung sind die Wolken; ihre Form und Lagerung, besonders mit der Beleuchtung zusammen, ist sicherlich für die landschaftliche Schönheit von großer Bedeutung; für sich allein aber ist die Form der Wolken zu unbestimmt und schwankend, von zu geringer innerer Selbständigkeit, als daß sie als eigenthümliche Darstellungen des Schönen gefaßt werden könnten. Schon selbständiger in der Physiognomik der Natur tritt das Wasser auf. Die aus dem Inneren der Erde hervorsprudelnde Quelle, der von Ufern bestimmt umgrenzte See, dann der ununterbrochen fernhin strebende Fluß, und vor Allem das unübersehbare, ewig wogende Meer sind Gestalten, die in eigenthümlicher Weise das Gemüth ergreifen.*) Einen größeren Reichthum von physiognomisch bedeutsamen Formen bildet die feste Erde. Zunächst kommt in Betracht der

---

*) S. 3. 4. Brief S. 28.

Unterschied zwischen Berg, Thal und Ebene; dann vor Allem die mannichfachen Gestalten der Gebirge und ihre Combinationen, in welchen die Umwälzungen und Schicksale des Erdkörpers, die verschiedenen Processe, durch welche er sich gebildet, auch äußerlich zur Erscheinung kommen. Die Aesthetik hat es zu untersuchen, in wie weit hier die geologisch wichtigen Unterschiede auch physiognomisch bedeutsam sind.

Die unorganische Natur ist am weitesten von der geistigen Persönlichkeit entfernt. Ihre einzelnen Gestalten entbehren selbst der lebendigen Individualität. Daher könnte es scheinen, als wären sie allein überhaupt unzureichend, ein ästhetisches Bild zu liefern, als müßte also die lebendige Schöpfung der Pflanzen- und Thierwelt hinzutreten, sollte der Mensch seine eigene geistige Innerlichkeit in der unorganischen Natur auch nur ahnen. Allerdings ist das Anschauen der leblosen Welt überwiegend ohne ästhetische Befriedigung; dieselbe tritt ja auch in der Natur selbst nur selten in dieser streng isolirten Weise auf. Allein es giebt doch bestimmte Combinationen rein unorganischer Gestalten, denen man eine ästhetische Wirkung und den eigenthümlichen physiognomischen Ausdruck nicht absprechen darf. Nach Vischer sind dies im Allgemeinen diejenigen, in welchen uns ein Wechselspiel der elementarischen Potenzen das ersetzt, was in Wirklichkeit nur das organische Individuum darbietet; d. h. solche, worin die unorganische Natur einen Effect hervorbringt, der unwillkührlich an das organische Leben, an ein aus einem selbständigen Mittelpunkt in sich thätiges, in sich processirendes, von sich aus- und in sich zurückgehendes Wesen erinnert. „Die unorganische Natur sieht in solchen Momenten, wo etwa Sonne und Berg im blauen Wasser sich spiegelt, aus, als beschaute sie sich selbst, als weidete sie sich an ihrem eigenen Bilde, als dämmerte ein Selbstbewußtsein in ihr auf, oder ein andermal scheint es, als ränge sie wie in jenen uralten großen Kämpfen, in denen sie einst die höheren Gestalten des Lebendigen aus ihrem noch lebensschwangeren Schooß hervorbrachte: Stürme, Fluthen, wilde Bergformen, Vulkane führen dieses Urleben, diese furchtbaren Gährungen uns vor Augen. Nun erinnert sich das anschauende persönliche Wesen, daß das, was wir jetzt unorganische Natur nennen,

einst mehr war, es schaut sie als einen Schooß, die Wiege alles Lebens an, verlegt sie selbst in diese Wiege zurück, wirft das Explicirte hinter sich selbst, die Zwischenglieder überspringend, in das Implicirte zurück, sieht in den Bewegungen der Natur Stimmungen, Leidenschaften des menschlichen Gemüths, läßt den künftigen Menschen aus dem Urgrunde, worin er mit allem Lebendigen schlummerte, hervor- und sich entgegenblicken. Die Empfindung kann allerdings auch eine andere Wendung nehmen; die Elemente werden vorgestellt, als wüßten sie um das außer ihnen bereits vorhandene organische und menschliche Leben und erfreuten sich daran, es zu nähren, sich ihm zum Genusse zu geben oder neidisch es zu zerstören. Allein die Zurückverlegung des empfindenden und selbstbewußten Lebens hinter sich in die blinde Natur ist hier dieselbe, nur daß der Act unvermerkt den bestimmten Widerspruch in sich aufnimmt, das höhere Leben da zu suchen, wo es noch nicht ist, und doch zugleich es da zu wissen, wo es ist."

Die Pflanze hat schon ein individuelles, selbständiges Leben. Alle ihre Gebilde gehören innerlich und wesentlich zu einander. Nicht äußere, fremde Potenzen sind es, welche durch ein zufälliges Zusammenwirken die Pflanzen erzeugen, sondern von innen heraus, durch eigene innerliche Energie schafft und gliedert sie ihren Leib. Mit dieser inneren Energie tritt sie auch der unorganischen Natur gegenüber. Ununterbrochen ist sie mit dieser im Verkehr; aus der Luft, dem Wasser, der Erde schöpft sie ihre Nahrung, und verwandelt diese in vegetabilische Formen. Trotz dieser inneren Selbständigkeit ist aber die Pflanze doch noch mit der Erde verwachsen. Festgewurzelt in dem Boden — wie der Embryo im Schooße der Mutter — strebt sie der Luft und dem Lichte entgegen; sie hebt sich nicht frei zu einem vollständigen Abschluß in sich heraus, ist daher ohne Seele, ohne Empfindung, ein stummes, unschuldiges, leid- und freudloses Leben, das ebenso sehr der Erde angehört als sich selbst. Die Pflanze wird daher von dem periodischen Verlauf des Jahres in ganz anderer Weise berührt als das Thier; sie ist das lebendige Jahr, die keimende, blühende, fruchttragende und absterbende Erde.

Diese für das Leben der Pflanze charakteristischen Mo-

mente prägen sich auf das Unverkennbarste in ihrer ganzen Erscheinung aus. Aus einem Keime sehen wir ihre Gestalt entstehen; ihre Theile schießen aus einander empor und halten sich fest bei allem Wechsel der äußeren Umgebung. Auch erstarren sie nicht wie der Krystall, sondern zeigen immer wieder die saftige Frische einer inneren, unausgesetzten Thätigkeit. Wie aber die Wurzeln in der Erde, so breiten sich auch die Zweige und Blätter ins Unbestimmte aus. Und jeder Zweig, jedes Blatt ist wieder dem Ganzen ähnlich, ist eine Pflanze für sich, macht auf individuelle Selbständigkeit Anspruch. In dem Momente also, wo sich das Individuum bildet, verliert es sich auch. Nach der einen Seite hin sieht daher der Mensch in der Pflanze ein Verwandtes; sie ist eine lebendiges Individuum. Zugleich aber ist sie ein Individuum, nicht blos ohne Selbstbewußtsein, sondern auch ohne Empfindung, somit auch ohne inneren Kampf, ohne Leidenschaft. Der ästhetische Eindruck der Pflanze ist durch beide Momente gleich sehr bestimmt. Sie ist im Allgemeinen ein Bild des innerlich ungetrübten, von den Arbeiten, Kämpfen und Schicksalen des Geistes nicht berührten Lebens. Allerdings ist das Vegetiren nicht die Wirklichkeit des Geistes. Wenn man es aber nur für etwas Verächtliches, dem Geiste schlechthin Widersprechendes ansieht, so vergißt man, daß der Mensch als lebendiges Individuum, als Fleisch und Blut, auch bei dem besten Willen nicht in die reine Geistigkeit aufgeht, daß er sich vielmehr mit vollem Rechte aus der Arbeit und Spannung des Geistes zu Zeiten auch in ein kampfloses Dasein hinübersehnt, daß er also zu dem willenlosen, traumartigen Leben der Pflanzenwelt sich momentan hingezogen, in ihm einen Ausdruck seiner eigenen gemüthlichen Stimmung finden kann. Offenbar wird die Pflanze durch diese gemüthliche Beziehung des Menschen im Grunde über ihre eigenthümliche Beschränktheit erhoben und in die Sphäre des Geistes hinausgerückt. Sie wird zum Bilde des *geistigen* Vegetirens, eines nicht vom Geiste schlechthin verlassenen, sondern von den Kämpfen des Geistes ausruhenden Lebens. Die ästhetische Anschauung nimmt diese Symbolik vor ohne bewußte Reflexion. Für sie ist die Frage, ob denn die Pflanze wirklich ohne Selbstgefühl, ohne Empfindung sei, ohne entscheidenden Werth. Mag

die Wissenschaft darüber urtheilen, wie sie will, mag sie auch streng daran festhalten, daß den Pflanzen alle wesentlichen Bedingungen des Selbstgefühls abgehen, dennoch wird es sich das Gemüth und die Phantasie nicht nehmen lassen, die Pflanze als Bild von Zuständen anzusehen, welche ein Seelenleben voraussetzen.

Um uns die wesentlichen Elemente der Pflanzengestalt im Allgemeinen zu vergegenwärtigen, haben wir sogleich die höheren Pflanzengattungen ins Auge zu fassen. Hier besteht nun offenbar das Charakteristische der Pflanzengestalt, der allgemeine Typus derselben, in einer senkrecht im Boden stehenden Axe, von welcher nach den Seiten hin Radien ausgehen, welche verschieden gegen die Axe geneigt sind. Die Axe ist der Stamm, die Radien die Aeste, Zweige und Blätter. Der Stamm erscheint schon durch seine Farbe, wie durch seine Unbeweglichkeit, als der unlebendigste Theil der Pflanze. Er hat überwiegend die Function, die Thätigkeit der saugenden Wurzeln und der athmenden Blätter zu vermitteln. In ihm vor Allem verarbeitet die Pflanze die Nahrung, die sie aus der Erde und der umgebenden Atmosphäre entnimmt. Für die eigenthümliche Gestalt der Pflanzen sogleich von Wichtigkeit ist es, ob sich schon von der Erde an die Blätter und Zweige an den Stamm ansetzen, oder ob — wie bei dem eigentlichen Baume — der Stamm zuerst ohne Seitenorgane von dem Boden aufschießt. Hierzu kommt dann weiter die Höhe und Stärke des Stammes, dann seine rauhe oder glatte Oberfläche, auch seine Farbe; vor Allem bedeutsam aber für den ganzen physiognomischen Charakter der Pflanze ist die Beschaffenheit der Baumkrone. Entweder wachsen die Blätter unmittelbar aus dem Stamme heraus, oder es wiederholt sich in Aesten und Zweigen die Form des Stammes. Die Aeste selbst stehen entweder in einem rechten Winkel vom Stamme ab, oder bilden einen spitzen oder auch stumpfen Winkel; theils sind sie gerade, theils geschwungen, von geringerer oder größerer Länge, von einfacherer oder complicirterer Verzweigung. Weiter kommt auch in Betracht die Stellung der Blätter zu den Zweigen, dann die Größe und Form der Blätter, die Beschaffenheit ihrer Oberfläche, ihre Beweglichkeit und ihre Farbe. In allen diesen ein-

zelnen Momenten bietet die Pflanzenwelt einen unübersehbaren Reichthum von Unterschieden. Ihren zierlichsten und prächtigsten Schmuck erzeugt sich die Pflanze in den Blüthen. In ihnen tritt zu dem ganzen Reichthum der inneren Gliederung noch die Farbenpracht und der Duft. Ohne Zweifel ist die Blüthe das complicirteste Organ der Pflanze; auch schließt sie sich durch ihre ganze Gestalt am selbständigsten in sich ab. Wenn es sich daher um die Schönheit der einzelnen Pflanzentheile für sich handelt, so wird man ohne Bedenken der Blüthe vor allen anderen den Vorzug geben. Auch wird man vor Allem der Blüthe, eben weil sie am meisten ein in sich gegliedertes Ganze ist, auch ohne Beziehung zu der Gestalt der ganzen Pflanze, einen eigenthümlichen physiognomischen Ausdruck beizulegen geneigt sein. Ich brauche nur an die verschiedenen Blumensprachen zu erinnern, welchen, so willkührlich sie auch zum Theil erdacht sind, doch sicherlich die Vorstellung einer besonderen, bedeutsamen Physiognomie der Blumen zu Grunde liegt. Auf den Gedanken, eine Blättersprache zu erfinden, wird man nicht leicht kommen, weil das Blatt, so fein und zierlich es auch gezeichnet und gerippt sein mag, doch seiner ganzen einfachen Gestalt nach zu offenbar ein untergeordneter Theil der ganzen Pflanze ist. Mag aber immerhin die Blüthe der reizendste, in sich vollständigste, eigenthümlichste Theil der Pflanze sein, wahrhaft lebendig ist sie doch nur, wenn sie von dem ganzen Pflanzenleibe getragen wird. Losgerissen von ihm, auch nur in der Vorstellung, ist sie nicht mehr volles natürliches Leben. Offenbar tritt ja auch gerade bei den Pflanzen, welche der ganzen Landschaft einen bestimmten Charakter geben, die Blüthe sehr in den Hintergrund. Entschieden beruht der physiognomische Ausdruck der Pflanze nicht auf einem einzelnen Theile derselben, sondern liegt in der ganzen Gestalt, ist die Gesammtwirkung aller ihrer einzelnen Organe. Allerdings ist hier die eigenthümliche Form auch der kleinsten Theile von Wichtigkeit; allein das Zusammentreten derselben, ihr Verhältniß, ihre Lage zu einander bringt Erscheinungen hervor, welche doch nur dem Ganzen und nicht jenen einzelnen Theilen angehören. Und gerade diese Erscheinungen sind es, in welchen die Schönheit und Physiognomie der Pflanze sich vorzugsweise ausprägt. So ist

z. B. die eigenthümliche Modellirung und innere Gliederung der Baumkrone für den physiognomischen Ausdruck des Baums unleugbar das Wesentlichste. Sie wird bedingt durch die Stellung der Zweige und Aeste, durch die Größe, Gestalt und Farbe der Blätter, durch ihre größere oder geringere Beweglichkeit, durch die Art und Weise, in welcher sie die Zweige umgeben u. s. w. Der Totaleindruck der Baumkrone aber, worauf es physiognomisch vorzugsweise ankommt, der ganze Wurf, die eigenthümlichen Einschnitte und Lagerungen, das Dichte, Lockere, Durchsichtige der ganzen Gestalt — dies wird, wenn auch alles Einzelne darin mitspielt, doch nur sichtbar in einer Entfernung, von welcher aus die besonderen Formen nicht mehr genau zu erkennen sind. Auch der Maler zeichnet nicht jedes einzelne Blatt des Baumes mit mathematischer Genauigkeit. Trotzdem kann man aber in einem künstlerisch ausgeführten Bilde die bestimmte Art des Baumes sehr wohl erkennen. Auch ist der physiognomische Ausdruck desselben nicht verwischt; im Gegentheil, es ist hervorgehoben, was für diesen das Entscheidende ist. Natürlich verhalten sich auch in dieser Beziehung die Pflanzen nicht in gleicher Weise. Bei einzelnen drängt sich die Form eines bestimmten Organs überwiegend hervor, und wird dadurch zum Centrum des ganzen physiognomischen Ausdrucks. Dann ruht auch der Blick des Beschauers vorzugsweise auf diesem Theil der Pflanze; die eigenthümliche Form desselben macht sich bis ins Detail geltend, und so wird auch der Maler in der Darstellung desselben genauer und ausführlicher verfahren müssen, will er ein entsprechendes Bild dieser Pflanze entwerfen.

Neunzehnter Brief.

Die physiognomisch wichtigsten Formen der Pflanzen.

Aehnlich wie die Botanik die Pflanzen in verschiedene Gattungen und Arten eintheilt, so entsteht auch für die physiognomische Betrachtung nothwendig die Aufgabe, die Masse

der Pflanzenerscheinungen in bestimmte allgemeine Gruppen und charakteristische Formen zu sondern. Indem die Physiognomik hierbei von einem ganz anderen Gesichtspunkte ausgeht, als die Botanik, nämlich von dem Totaleindruck von dem äußeren Bilde der ganzen Pflanze, so kann es nicht fehlen, daß sie Pflanzen wegen ihrer ähnlichen ästhetischen Form zu einander stellen wird, welche die Botanik in verschiedene Gattungen verweist. Ebenso finden sich aber auch in ein und derselben Species specifisch verschiedene Pflanzenformen. Die Classificirung ist wie überall so auch in der Physiognomik der Pflanzen eine schwierige Sache. Wie sollten wir uns hierüber wundern! Ist doch offenbar eine richtige, der natürlichen Erscheinung entsprechende Classificirung ohne wirkliche Erkenntniß unmöglich. Sobald ich die Mannichfaltigkeit der gegebenen Erscheinungen nach ihren allgemeinen, wesentlichen Unterschieden überschaue, ihre innere Ordnung und Gliederungkenne, so bin ich damit in ihr Wesen selbst, in ihre objective Vernunft eingedrungen. Wenn wir zunächst das äußere Bild der Pflanze als solches im Auge behalten, ohne darauf zu dringen, daß wir uns auch des ästhetischen Eindrucks dieses Bildes mit Bestimmtheit bewußt zu werden haben, so wird es näher liegen, eine größere Anzahl von Pflanzenformen neben einander zu stellen, um so eine weitere ästhetische Betrachtung vorzubereiten. Verlangen wir dagegen, was zu einer durchgeführten Physiognomik gehören würde, ein ausdrückliches Bewußtsein über die ästhetische Bedeutung der verschiedenen Pflanzenformen, so ist diese Aufgabe leichter zu lösen, wenn wir uns zunächst damit begnügen, die allgemeinsten, prägnantesten Unterschiede hervorzuheben. Auch Vischer schlägt in seiner Aesthetik diesen zweiten Weg ein. Die allgemeinen Unterschiede, welche er aufführt, scheinen mir von unläugbarer, objectiver Wahrheit.

Vischer giebt zunächst den Moosen, Kräutern, Gräsern, zum Theil auch Schlingpflanzen, insofern sie nur in geselliger Menge den für den physiognomischen Eindruck nothwendigen Umfang erreichen, keinen selbständigen ästhetischen Werth. Entschieden muß die Pflanze, soll ihr ein eigenthümlicher physiognomischer Ausdruck zukommen, frei aus dem Boden und ihrer Umgebung heraustreten; je mehr sie sich der Erde

anlehnt, oder je einfacher, unentwickelter, linienartiger ihre Gestalt ist, desto weniger wird sie für sich ein ästhetisches Interesse erregen können. Die genannten Pflanzen haben daher theils nur die Bedeutung, den physiognomischen Ausdruck der unorganischen Natur zu modificiren. Denken wir an Felsen, die mit Moosen und Kräutern überkleidet, an einen See, dessen Wasser mit üppigen Blättern und prachtvollen Blüthen bedeckt ist. In den tropischen Gegenden erreichen Kräuter und Gräser eine in sich gegliederte, baumartige Gestalt; damit gewinnen sie auch einen selbständigeren ästhetischen Charakter. Sonst müssen sie schon in geselliger Menge größere Räume bedecken, sollen sie unsern Blick fesseln.

Von der physiognomischen Bedeutung der Schlingpflanzen giebt Martius eine vortreffliche Schilderung. Hier sind es — heißt es in dem vorher erwähnten Aufsatze in der Reise nach Brasilien — blattlose Säulen, welche einfach oder über einander gedreht, wie Schifftaue, von den Stämmen und Aesten der Urwaldung nach dem Boden hin ausgespannt und festgewurzelt sind, dort hängen andere Stränge und dünnere Schnüre herab, die den Grund noch nicht erreicht haben, und zwischen dem bewegten Laube hin- und herschwanken. Eine andere Form, zum Baume erwachsen, gewaltiger wie an Masse so auch an Lebenstrieb, verschmäht die Bestimmung, den uralten Stämmen eine Stütze zu bieten, und wird vielmehr deren unversöhnlicher Feind. In kühnen Verschlingungen hat sie den saftigen Lorbeerbaum oder die ungeheure Bertholletia umgürtet, und indem sie sich von Jahr zu Jahr weiter über den geduldigen Baum ausbreitet, droht sie die Wege des Lebenssaftes zu hemmen, ihn endlich zu tödten. Einem anderen Schlingbaum ist dies bereits gelungen; der überwundene Stamm eines Caryocar, von rascher Fäulniß ergriffen, ist hinweggefallen, und nun steht dieses abenteuerliche Gespenst für sich schräg aufgerichtet im modrigen Dunkel der Waldung. Die erregte Phantasie erblickt in solchen Ausgeburten des pflanzlichen Bildungstriebes bald riesenhafte Schlangen, bald andere gefräßige Ungeheuer, in diese schauervolle Einsamkeit gebannt. Und, in der That, keine Gattung scheint so sehr von der friedfertigen Weise des sittsamen Pflanzenreichs abzuweichen, als diese tödtlichen Lianen, die anfänglich in ihren friedlichen Nachbarn nur

Stützen zu suchen scheinen, dann sich gefräßig über ihre Oberfläche ausbreiten, und in verderblicher Zuneigung sie enger und enger umgürtend, gleich gespenstigen Empusen ihnen die Säfte und das Leben ausziehen. Die Entwickelung dieser Schlingpflanzen ist in einer ganz eigenthümlichen Lebensart begründet. Anfänglich wachsen sie als schwache Gesträuche lothrecht auf; sobald sie aber an einem anderen Baume eine Stütze erreicht haben, so verlassen sie den ursprünglichen Weg der Ernährung und werden Parasiten, die sich, unmittelbar über die Oberfläche des anderen Stammes ausgießend und nach ihr sich modelnd, fortan vorzugsweise von diesem und endlich fast gar nicht mehr durch die eigene Wurzel sich ernähren. Wenn sonst die gesetzmäßige Entwickelung des Stammes erheischt, daß er sich concentrisch nach allen Richtungen gleichmäßig in die Dicke ausdehnt, so wohnt diesen Stämmen der sonderbare Trieb inne, überall da, wo sie durch Berührung gereizt werden, sich der Rinde zu entledigen, und sich über den fremdartigen Körper nach und nach gleichmäßig, wie Flüssiges, auszudehnen. So verfließen allmälig sogar die einzelnen Aeste des Parasiten mit einander. Ist in diesem Processe die Kraft der ursprünglichen Wurzel geschwächt worden, so setzt sich der Stamm dadurch ins Gleichgewicht, daß er neue Wurzeln (Luftwurzeln) von oben herab zur Erde sendet, und so gewinnt dieses zähe, lebenskräftige Geschlecht, zum Verderben der Nachbarn, immer neue Ausdehnung und Stärke. Große Blumen von üppiger Färbung und glänzendes saftig-grünes Laub erhöhen die Eigenthümlichkeit dieser Gewächse, und wo sie, zu Massen ausgebildet, anderen Stämmen gleichsam einen fremden Baumschlag einimpfen, sind sie von mächtiger Wirkung in dem Helldunkel des tropischen Waldes. An den Ufern des Rio Guama sah ich ganze Reihen von Macaubapalmen mit Clusia alba überzogen, so daß der Parasit ein ringsum geschlossenes Rohr um den dreißig Fuß hohen Stamm gebildet hatte, das an kurzen Aesten Laub und Blumen trug, und aus dessen Ende die erhabene Palmkrone hervorragte. — Es giebt endlich noch eine andere Form von Schlingpflanzen, den Rankengewächsen ähnlich, welche sich in nördlicheren Breiten zu Hecken vereinigen, oder das Unterholz der Waldungen verflechten. So wie der wilde Weinstock, der

Hopfen, die Zaunrübe, die Trichterwinden in der europäischen Landschaft eine malerische Stelle übernehmen, treten in Amerika's Tropenländern eine Unzahl rankender Gestalten auf, und die Schattirungen ihres vielförmigen Laubes, die Pracht ihrer feuriggefärbten und wohlriechenden Blüthen verleiht der Gegend ganz vorzüglich jenen Ausdruck von Fülle und Reichthum, den heiße Länder vor anderen voraushaben. Wer mag sie alle nennen, diese üppigen Kinder einer schöpferischen Sonne: die Passifloren, auf deren Blumen jede Farbe verschwendet ist, die honigduftenden Paullinien mit zartem, vielgefiedertem Laube, die Bougainvilläen mit rosenrothen Blüthentrauben, die Aristolochien, deren düstergefärbte Blumen über das gewöhnliche Maß bis zum Ungeheueren ausgedehnt sind, die zahllosen Arten von Winden, von Kürbispflanzen, von Echites und anderen Apocyneen mit Milchsäften und mit stattlich gefärbten Blüthen, die Banisterien, deren Blumen, gleich farbigen Sternen, über das Laub ausgegossen sind, die blendend bunten Geschlechter von Alloplectus, Ulloa, Mendozia, Bignonia u. s. w., die sich bald, Parasiten ähnlich, über die Stämme hinziehen, bald zu dichten Gehägen und Guirlanden verschlingen, und mit der Einfalt der Natur kunstreiche Wände und Tapeten wirken, auf denen sich die fröhlichen Sänger des Waldes schaukeln. In diesem bunten Gewirre von Formen hat die Schöpferkraft alle Stufen der Rankenbildung dargestellt; vom dünnsten Faden, der sich am Ende eines Blattes schraubenförmig zusammenrollt, bis zum Baume, dessen gewaltige Aeste, gleich Riesenarmen, den Nachbar umschlingen.*)

Unter den größeren vegetabilischen Gestalten von selbständiger ästhetischer Bedeutung unterscheidet Vischer einen dreifachen Typus. „Der erste trägt durch vorherrschende Ausdehnung zu riesenhafter Breite und Höhe den Charakter des Erhabenen, jedoch in der näheren Bestimmung krystallinischer Gebundenheit, die das Gemüth des Beschauers nicht in den Irrgängen ahnungsvoller Stimmung sich frei ergehen läßt, sondern streng beherrscht: eine Eigenschaft, die in dem scharfen Umriß, der festen und

*) Spix und Martius Reise in Brasilien, S. XXXII. Siehe hierzu die Abbild. Tafel I.

dichten Textur, gemessenen Zeichnung, regelmäßigen symmetrischen Stellung der Theile begründet ist. Neben der Gebundenheit bricht aber üppiger Wucher, glühende Pracht, betäubender Duft hervor und stellt dem strengen Maße die Maßlosigkeit an die Seite. — Es kann dieser Pflanzentypus mit der orientalischen Phantasie verglichen und durch das Prädicat des Architektonischen bezeichnet werden. Man erkennt in ihm sogleich die Pflanzenwelt der heißen Länder, und der Charakter überhaupt, dann die Kunstrichtung des Menschen, der von ihr umgeben ist, wird wesentlich als durch sie mitbestimmt erscheinen. Die Formen dieser Vegetation zeichnen sich mit geometrischer Schärfe von dem tiefen Himmel ab, gemessener Ernst, krystallinische, Auge und Sinn bindende Bestimmtheit läßt die Subjectivität des Beschauers die Wogen der vertieften Empfindungen nicht aufkommen; es fehlt nicht nur die Romantik, sondern selbst der weichere Ernst der plastischen Sinnesweise. Dadurch bestimmt sich der allgemeine Charakter des Erhabenen, der in der ungemeinen Größe dieser Pflanzen liegt. Das Erhabene überwältigt und erhebt zugleich das befreite Gemüth; diese doppelte Wirkung üben auch die Riesen der tropischen Vegetation aus, aber das Moment der Befreiung in derselben beschränkt sich durch die Strenge der Form, in der Erhebung selbst liegt etwas Despotisches, Bannendes."

Wollen wir uns den specifischen Charakter dieser Pflanzenform an einer einzelnen Gestalt anschaulich machen, so haben wir unsern Blick vor Allem auf die Palmen zu richten. Hören wir die Schilderung, welche A. v. Humboldt von der Gestalt der Palmen giebt.

In den Blättern der Palmen ist viel Einförmigkeit der Form: sie sind entweder gefiedert oder gefächert; der Blattstiel ist bald ohne Stacheln, bald scharf gezähnt. In dem Habitus und der Physiognomie der Palmen liegt überhaupt ein großer, schwer mit Worten auszudrückender Charakter. Der Schaft ist einfach, überaus selten dracänaartig in Aeste getheilt. Er ist bald unförmlich dick, bald schilfartig schwach, bald nach unten zu anschwellend; bald glatt, bald schuppig, bald stachlig, die langen Stacheln in concentrische Ringe sehr regelmäßig vertheilt. Charakteristische Verschiedenheiten liegen auch in den, doch nur 1 — 1½ Fuß Höhe entspringenden, den Stamm gleichsam auf

ein Gerüst erhebenden, oder ihn wulstartig umwuchernden Wurzeln. Oft ist der Schaft auch nur in der Mitte geschwollen, aber nach unten und oben zu schwächer. Das Grün der Blätter ist bald dunkel glänzend, bald auf der unteren Seite silberfarben weiß. Bisweilen ist die Mitte des gefächerten Blattes mit concentrischen, gelben und bläulichen Streifen, pfauenschweifartig, geschmückt. Ein eben so wichtiger Charakter, als in der Gestalt und Farbe der Blätter, liegt in der Richtung derselben. Die Foliola (die Blättchen) sind bald kammartig, in einer Fläche dicht an einander gereiht, mit steifem Zellgewebe, wie bei der Cocos und der Dattel; daher der herrliche Abglanz der Sonne auf der oberen Blattfläche, welche frischeren Grüns im Cocos, matter und aschfarbiger in der Dattelpalme ist. Bald erscheint das Laub schilfartig von dünnen, biegsamen Gefäßen gewebt, und nach der Spitze hin gekräuselt. Den Ausdruck hoher Majestät gewährt den Palmen, außer dem Stamme, hauptsächlich die Richtung der Blätter. Es gehört zur physiognomischen Schönheit einer Palmenart, daß sie nicht blos in der Jugend (wie dies der Fall bei der einzig in Europa eingeführten Dattelpalme ist), sondern in ihrer ganzen Lebensdauer anstrebende Blätter habe. Je spitzer der Winkel ist, welchen die Blätter mit der Fortsetzung des Stammes (nach oben) bilden, desto großartiger und erhabener ist die Form. Welchen verschiedenen Anblick gewähren die herabhängenden Blätter der Palma de Covija am Orinoco, die der Horizontallinie mehr genäherten, wenigstens minder aufgerichteten Blätter der Dattel- und Cocospalme, und die himmelanstrebenden Zweige der Jagua, des Cucurito und Pirijao! Alle Schönheiten der Form hat die Natur in der Jagua-Palme zusammengehäuft, welche, mit dem 80 bis 100 Fuß hohen Cucurito gemengt, die Granitfelsen in den Cataracten von Atures und Maypures schmückt. Ihre schlanken, glatten Stämme erheben sich 60 bis 70 Fuß hoch, so daß sie über das Dickicht des Laubholzes, wie ein Säulengang, hervorragen. Diese luftigen Gipfel contrastiren wundersam mit den dickbelaubten Ceiba-Aesten, mit dem Walde von Laurineen, Calophyllum und Amyris-Arten, welche sie umgeben. Ihre Blätter, wenige an der Zahl (kaum 7 bis 8), streben fast senkrecht 14 bis 16 Fuß

hoch aufwärts. Die Spitzen des Laubes sind federbuschartig gekräuselt. Die Blättchen haben ein grasartig dünnes Gewebe, und flattern lustig und leicht um die sich langsam wiegenden Blattstiele. Unter dem Ursprung der Blätter aus dem Stamme brechen an allen Palmen die Blüthentheile hervor. Die Art dieses Hervorbrechens modificirt ebenfalls den physiognomischen Charakter. Bei wenigen steht die Scheide senkrecht, und die Früchte erheben sich, aufgerichtet, in einer Art von Thyrsus, den Früchten der Bromelia ähnlich. Bei den meisten hangen die Scheiden (bald glatt, bald furchtbar stachlig und rauh) abwärts, bei einigen ist die männliche Blüthe von blendendem Weiß. Der entfaltete Kolben glänzt dann in weiter Ferne. Bei den meisten Palmen sind die männlichen Blüthen gelblich, dicht an einander gedrängt, und fast welk, indem sie aus der Scheide hervortreten. In den Palmen mit gefiedertem Laube entspringen die Blattstiele entweder aus dem dürren, rauhen, holzigen Theile des Schaftes; oder es ist auf dem rauhen Theile des Stammes ein grasgrüner, glatter, dünner Schaft, wie Säule auf Säule aufgesetzt, aus dem die Blattstiele entspringen. In den Fächerpalmen ruht die blätterreiche Krone oft auf einer Lage dürrer Blätter: ein Umstand, der dem Gewächse einen ernsten, melancholischen Charakter giebt. In einigen Schirmpalmen besteht die Krone aus sehr wenigen, sich an schlanken Stielen erhebenden Blättern. Auch in der Gestalt und Farbe der Früchte ist eine weit größere Mannichfaltigkeit, als man gewöhnlich glaubt. Mauritia flexuosa ist mit eierförmigen Früchten geziert, deren schuppige, braune, glatte Oberfläche ihnen das Ansehen junger Tannenzapfen giebt. Welcher Abstand von der ungeheuren dreikantigen Cocosnuß zu der Beere der Dattel und den kleinen Steinfrüchten des Corozo! Aber keine Frucht der Palmen kommt an Schönheit den Früchten des Pirijao von St. Fernando de Atabapo gleich. Eierförmig, goldfarben und zur Hälfte purpurroth, hangen mehlfarbige, zwei bis drei Zoll dicke Aepfel, traubenartig zusammengedrängt, von dem Gipfel majestätischer Palmenstämme herab. *)

Um das Bild der Palmen zu vollenden, lasse ich die Schil-

---

*) Ansichten der Natur 2. Th. S. 159 ff.

derung folgen, welche Martius von denselben giebt. Wo der Reisende innerhalb der Tropen vom flüssigen Elemente ans Land heraufsteigt, da begrüßt ihn fast überall die Cocospalme. Hoch ragt der sanft geschwungene Stamm in die klare Luft auf, und seine gefiederten Blätter, sich zum leichten Spiele den Winden Preis gebend, scheinen den Ankömmling gleichsam von Ferne zu begrüßen. Wandert er nun landeinwärts, so begegnen ihm mancherlei Gestalten dieses königlichen Geschlechts, bald einzeln, bald zahlreich zwischen anderen Bäumen hervorragend, oder auch als herrschende Form zu einem Walde vereinigt. Hier stehen die Stämme gleich gewaltigen Säulen einer unbekannten Ordnung umher, und die Blätter wölben sich zu einem leichten Dache, durch welches nur spärlich das Licht der tropischen Sonne sich Bahn macht. Eintöniges Blättergelispel und fernes Rauschen verkündigte die Nähe Odins in der gastlichen Wölbung des deutschen Eichenhaines; aber ein erhabenes, wechselvolles Rauschen wird in den Hallen des Palmenwaldes vernommen. Bald rollt es wie ferner Donner, bald schwebt es wie Klänge fremdartiger Lieder einher; zagende Ehrfurcht durchzuckt den europäischen Wanderer, er fühlt die Nähe eines wilden, blutdürstigen Gottes, und er erinnert sich an den heimischen Dichterspruch: nicht ungestraft wandert man unter Palmen. Alle Formen dieser Gewächse erscheinen fremdartig seinen Blicken, und das Helldunkel des heilig-ernsten Ortes vermehrt sie unter der Mitwirkung seiner erregten Phantasie. Kahl und glatt, gleich einer polirten Säule, erhebt sich dieser Stamm, jener ist mit den Resten früherer Blätter beschuppt oder in die Quere geringelt; ein dritter mit großen, glänzendschwarzen Stacheln bewaffnet, und mit parasitischem Farnkraut und Orchideen überdeckt, gleicht einer vegetabilischen Ruine, eines vierten Scheitel, zu mächtigem Capitale ausgedehnt, trägt eine Krone von weithin überragenden Ananasstauden. Die Blätter, gefiedert, fächerförmig oder selten einfach, erscheinen in den verschiedensten Perioden des Wachsthums. Die jüngsten, aus dem Centrum des Stammes hervorbrechend, ihre Fiederblättchen noch vereinigt tragend, stehen, gleich Speeren, aufrecht; andere breiten sich unter verschiedenen Winkeln aus, und ihre gelösten Blättchen spielen säuselnd im Winde; andere, abgestorbene, hän-

gen welkend am Stamme herab, oder liegen, abgeworfen, in Haufen durch die Waldung umher, wo sie den Nachwuchs anderer Pflanzen unterdrücken. Die Blüthen, zwischen oder unter den Blättern aus mächtigen Scheiden brechend, in Kolben vereinigt oder zu vieläſtigen Rispen ausgebreitet, schimmern in weißlicher oder gelblicher Farbe zwischen dem Grün hervor, und ergießen oft eigenthümliche Wohlgerüche durch die Waldung. Am häufigsten erscheinen sie in den letzten und ersten Monaten des Jahres, doch wohl auch vereinzelt zu anderen Zeiten; und da die Früchte langsam und in mehreren Stadien reifen, so nimmt Alles an den Palmen den Ausdruck unversiegbarer Jugendfülle und Zeugungskraft an. Dies erfaßte der sinnige Grieche, da er jenen unsterblichen, aus eigener Asche wiedererstehenden Vogel und den stets sich verjüngenden Palmbaum mit gleichem Namen belegte. In der That giebt es auch kein anderes Gewächs, in dem die sprossende, ohn' Unterlaß nach Oben forttreibende Thätigkeit so unbedingt und gleichmäßig jene andere, die hemmende, besiegte, deren Resultat Blüthen- und Fruchtbildung ist. Die Krone des Palmbaums wird gleich einer einzigen Knospe durch den Schaft in die Luft getragen. Im Schooße ihrer Blätter birgt sie die Anlagen zu neuen Aesten; doch entwickeln sich diese nicht zu Laubästen, sondern lediglich dem Geschlechte und der Fortpflanzung dienend, werden sie in Blüthenkolben und Blüthenrispen verwandelt; sie blühen, tragen Früchte, und werden endlich abgestoßen, indem die Endknospe den ganzen Bildungstrieb in Einer Richtung versammelt und aufwärts weiter führt. So wachsen manche Palmen Jahrhunderte lang bis zu schwindelnder Höhe himmelan*), und beherrschen, nicht durch die Fülle eines domartigen Laubgewölbes, sondern durch die edle Einfachheit, die ernste Majestät ihres Baues, die Phantasie des Menschen. Wo ihre Gipfel kühn über die Nacht der Urwälder in lichte Sonnenhöhe emporragen, da begrüßt er in ihnen ein Bild geistiger Freiheit, zu welcher sein Geschlecht allmälig heranreift. **)

Die Palmen gehören bekanntlich den monokotyledonischen

---

*) Manche Palmen erreichen die Höhe von 180 Fuß.

**) Martius a. a. O. S. XXII. — S. Abbild. Taf. 2. u. 3.

Gewächsen an. Es ist dieser Unterschied zwischen Monokotyledonen and Dikotyledonen, wenn er auch in der Physiognomik nicht absolute, durchgreifende Bedeutung hat, doch sicherlich für die ganze äußere Gestalt der Pflanzen von entschiedener Wichtigkeit. Mit der Gestalt des Keims, auf welcher jener Unterschied beruht, ist auch die weitere innere Organisation der Pflanze nach sehr wesentlichen Momenten bestimmt, und diese ist es denn auch, welche in der ganzen Form der Pflanze sich mehr oder weniger ausdrückt. Vor Allem charakteristisch für die Gestalt der Monokotyledonen ist das gerade Aufschießen des Stammes ohne weitere Verästelung und Verzweigung. Dadurch vor Allem erhält die Baumkrone einen einfacheren, durchsichtigeren, mehr symmetrischen, krystallinischen Bau. Die einzelnen Theile derselben treten in ihren bestimmten Umrissen hervor; ihre Bewegung ist gemessener, stolzer. Die größten Palmen haben oft nur 12 Blätter von 12 bis 20 Fuß Länge. Das Majestätische ihrer Gestalt gewinnt dadurch nothwendig einen architektonischen Charakter.

Die Palmen gelten als der vollendetste Ausdruck der tropischen Vegetation. Kittlitz behauptet in seinen Vegetationsansichten, daß die Form der Palmen, genau betrachtet, den meisten, der heißen Zone eigenen, Pflanzenformen zum Grunde liege. „Nicht nur daß die Yccen, Dracänen und Pandanen, die großen Scitamineen u. a. m., den Hauptzügen nach die Gestalt der Palmen sehr auffallend wiederholen, auch an den stärksten Waldbäumen scheint sie in jenem Klima noch in gewisser Hinsicht vorzuherrschen, da gewöhnlich die äußersten Zweige, mit den nach allen Seiten hin sich ausbreitenden Blätterbüscheln, einer Palmenkrone im Kleinen mehr oder weniger ähnlich sehen. Wenn aber diese kleinen Kronen so häufig aus schweren und ungetheilten Blättern bestehen, und dadurch den Palmen wieder unähnlich werden, so übernimmt es die in der heißen Zone so viel bedeutende Mimosenform in ihren gefiederten Blättern, die zierliche Palmenbildung von dieser Seite her zu wiederholen und aufs Wunderbarste zu variiren. Ja, es giebt sogar mimosenartige Bäume, welche die ganze Palmengestalt deutlicher nachahmen, als man es je von Dikotyledonen erwarten sollte. Ueberall wird man in jenem Klima eine ge-

wisse, ganz eigenthümliche Durchbrochenheit, welche bei den Palmen nur am ausgebildetsten erscheint, wahrnehmen, selbst an Gewächsen, die sonst mit jenen am wenigsten zu vergleichen sind, und bei denen vielleicht nur die freiere Entwickelung diesen herrschenden Charakter hervorbringt. Große Massen sehr feinen Laubes erhalten dadurch ein so leichtes Ansehen, daß sie gleichsam in der Luft zu schwimmen scheinen; aber auch bis auf die kleinsten, den Boden bedeckenden Farnkräuter herab zeigt Alles ein Streben nach excentrischer Ausbreitung, welches den einzelnen Theilen nicht gestattet, auf einander zu lasten, sondern in beständig sich kreuzenden Linien überall Zwischenräume bildet für den Durchgang der Luft und des Lichts. In geringerem Grade werden wir diesen Charakter zwar nirgends vermissen, wo überhaupt Pflanzenwuchs ist, besonders deutlich aber tritt er da hervor, wo gleichmäßige Wärme und Feuchtigkeit das ganze Jahr hindurch herrschen. Die Natur zeigt dort mehr als anderswo jene erhabene Schönheit, die uns in den edelsten Werken der Baukunst des Mittelalters anspricht, jene Durchbrochenheit bei riesigen Massen und größtem Reichthum an Formen." *)

Um Ihnen noch einige Pflanzenformen zu nennen, welche entschieden als Repräsentanten dieses ersten Pflanzentypus anzusehen sind, so gehören zunächst hierher die von Martius wegen ihrer ähnlichen Gestalt zusammengestellten Baumlilien und Agaven. Pflanzen, bald ohne Stempel, und aus einem großen Busche dicker, fleischiger oder faseriger Blätter einen baumartigen Schaft treibend, dessen Aeste gleich Candelabern ausgebreitet, zahlreiche lilienartige Blüthen tragen; bald einen einfachen, aber unregelmäßig veräſteten Stamm bis auf zwanzig Fuß Höhe erheben, der an seiner Oberfläche mit den Resten abgefallener Blätter versehen und davon geringelt ist, und zwischen langen, zu Büschen vereinten Blättern stattliche Blumen trägt. Die bekannteste Form ist die Agave americana (gewöhnlich Aloë genannt). Sie ist besonders zu Hause in Meriko, und wächst nicht im Schatten feuchter Urwälder, sondern auf

*) Kittlitz, vier und zwanzig Vegetationsansichten von Küstenländern und Inseln des stillen Oceans. S. 7.

sonnigen Höhen, auf steinigen heißen Ebenen, bald einzeln, bald zu großen Haufen vereinigt. Von den Liliengewächsen gehört vor Allem hierher die Yucca: einfache oder verästete Stämme, dicht beschuppt mit Blattresten, an den Enden steife, schwertförmige Blätter tragend, aus denen endlich große Trauben tulpenähnlicher Blumen hervorbrechen. *) Ferner schließt sich hier an die Form der Dracänen und Pandanen. Der Drachenbaum ist besonders ausgezeichnet durch die kolossale Stärke des Stammes, über welchen Schwertblätter von 3 bis 4 Fuß Länge und 2 Zoll Breite herabhängen. Aeste treibt der Drachenbaum erst im späteren Alter. **) Das berühmte Exemplar des Drachenbaums auf Teneriffa hat nach A. von Humboldt's Messung mehrere Fuß über der Wurzel 45 Pariser Fuß im Umfange. Noch tiefer, dem Boden näher, giebt Le Dru dem Riesenbaume 74 Fuß Umfang. Die Höhe ist nicht viel über 65 Fuß. ***) Der Drachenbaum findet sich in Amerika nicht. Dieses besitzt dagegen ausschließlich andere groteske Formen in den baumartigen Geschlechtern der Vellosia und Barbacenia. Die dicken, ungleich verästelten Stämme, gleich den Yuccen mit steifen Blattbüscheln versehen und große Blumen von mannichfaltiger Färbung tragend, fallen mächtig in die Augen in dem lachenden Bilde der brasilianischen Bergfluren, durch deren Brände sie, an der Oberfläche verkohlt, um so ernster, gleich Zeugen einer früheren Schöpfungsgeschichte, dastehen. †) — Von bedeutender landschaftlicher Wirkung ist die Gestalt der Pandanen. Sie finden sich besonders in dem indischen Archipel und den Inseln des südlichen Afrika's, weniger in Amerika. Vor Allem ausgezeichnet ist der Pandanus odoratissimus. Der etwa 12 bis 20 Fuß hohe Stamm ruht gewöhnlich auf Luftwurzeln, und trägt meist an mehreren kurzen Aesten in dichten Spiralen geordnet schwertförmige, 3 bis 5 Fuß lange, herabhängende, an Rand und Rippe mit Dornen besetzte Blätter. Die Frucht, oder vielmehr Fruchtkolbe, übertrifft gewöhnlich einen Menschen-

---

*) Siehe hierzu Tafel 4.

**) S. Tafel 9.

***) A. v. Humboldt, Ansichten der Natur. 2. Th. S. 104.

†) S. Tafel 5.

kopf an Größe, ist kugelrund und von prächtig goldgelber Farbe, jeder Kern an der Spitze hellgrün gezeichnet.*)

Besonders die Pandanen haben die offenbarste Aehnlichkeit mit den Palmen. Diese tritt mehr zurück, besonders durch das entschiedene Uebergewicht der Blattbildung, bei den Bananen und Würzschilfen. Das Blumenrohr (Canna) und der gemeine Pisang (Musa paradisiaca) sind bekannte Repräsentanten dieser letzteren Gewächse in unseren Gärten. Die Musa zeigt fast von allen Pflanzen die größten einfachen Blätter; sie sind von einer eigenthümlichen milden Färbung und einem seidenartigen Glanze. Der Scheidentheil der Blätter bildet bei diesen Pflanzen vorzugsweise den Stamm, der aus dicht übereinander gerollten Blattscheiden besteht, und deshalb schwach und saftreich ist. Zu dem lebendigen, glänzenden Grün der kolossalen Blätter treten noch die prächtigen, in den buntesten Farben und mannichfachsten Formen prangenden Blüthen, um den Eindruck des Ueppigen, Strotzenden, Schwelgerischen zu vollenden, welchen vorzugsweise diese Pflanzenformen hervorbringen. Die fünfte und sechste Tafel der Abbildungen stellt die Musa paradisiaca vor und die sogenannte Bocoba Sororoca, d. i. Banane zum Dachdecken (Urania amazoniaca). Kühn erhebt sie zwischen stacheligen Palmen, oder aus dem Dickichte überwachsener Dümpfel, eine gewaltige Aehre kahnförmiger Scheiben auf einem dreißig Fuß hohen Stamme, zwischen Blättern von so ungeheurer Ausdehnung, daß wenige hinreichen, um eine indianische Hütte zu decken.

Die bisher genannten Pflanzenformen gehören den Monokotyledonen an. Die Dikotyledonen zeigen schon in der Gestalt des Keims die Anlage eines zusammengesetzteren Baues. Das Eigenthümliche desselben besteht im Wesentlichen darin, daß, während die Monokotyledonen sich gewöhnlich gar nicht oder nur im höheren Alter verästeln, der Stamm der Dikotyledonen sich in weitere Aeste und Zweige zertheilt, also schon das Gerüst der Pflanze nicht blos in der Richtung der Axe sich ausdehnt, sondern als ein in sich gegliedertes Ganze erscheint, welches durch das Hinzutreten des Laubes zu der man-

*) S. Tafel 10.

nichfach bewegten, in verschiedene schattirte Massen sich theilenden Baumkrone wird. Im Allgemeinen fehlt daher den dikotyledonischen Gewächsen das Strenge, Symmetrische, Architektonische, wodurch die Monokotyledonen zu Repräsentanten des vorher bezeichneten ersten Pflanzentypus wurden. Jedoch ist diese Regel nicht durchgreifend. Auch unter den Dikotyledonen treffen wir auf Pflanzen, die durch ihre Form vielmehr den physiognomischen Charakter der Monokotyledonen an sich tragen. Zunächst würden hierher gehören die Cacteen oder Nopalgewächse. Bekannt sind die mannichfach grotesken Formen derselben. Die Melonen- und die Sternnopale (melocactus, echinocactus) gleichen bunten Scheiben, vom Centrum aus in regelmäßige Furchen vertieft, und mit einem Apparate hornartiger Stacheln besetzt, die in Form, Richtung, Größe und Farbe wechseln. In einem gewissen Alter füllt sich der Mittelpunkt mit einem purpurrothen Filze, aus welchem Blumen hervorbrechen. Die Säulennopale ragen bald, kolossalen Candelabern vergleichbar, mit mächtigen Armen empor, bald vereinigen sie sich, in dichten Reihen zusammengedrängt, zu senkrechten Wänden, mit weißen Zotten oder langen Stacheln bekleidet, bald hängen sie, zu schlanken, biegsamen Formen zusammengezogen, bewaffnet mit scharfen Borsten, Schlangen oder Stricken ähnlich, von Felsen und Gemäuer herab. Nicht minder frappant treten die Tunas (Opuntia) auf, jene unförmlich dicken, gegliederten Gesträuche, die, nach allen Richtungen hin verästelt, sich zu undurchdringlichen Wällen und Hecken ausbreiten. Alle diese Gestalten sind geziert mit großen Blumen, die in dem entschiedensten Gelb, Roth und Weiß prangen. Zwar minder augenfällig, aber vielleicht noch wunderbarer, wegen des Reichthums von Combinationen, in denen sich die Architektur gefällt, erscheinen die Warzennopale (mammillaria): kuglige oder cylindrische Massen, mit dichten Spiralen vielfach geformter Warzen und Stacheln besetzt, und hier und da mit einem Kranze zarter Blumen gekrönt.*) Vor Allem ist es die Blattlosigkeit, wodurch die Cacteen, so sehr sie sich auch anderweitig von den vorher genannten Pflanzen unter-

*) Martius a. a. O. S. XXVI.

scheiden, doch die strenge, architektonische Form erhalten, welche in der physiognomischen Gestalt der Palmen ein charakteristisches Moment bildet. Diese Strenge wird aber bei dem Cactus zur bewegungslosen Starrheit. Dazu die absonderlichen grotesken Formen, die bläuliche saftlose Färbung, dann die Fülle von glänzenden, lockenden Blüthen, die sich an diese regungslosen, von drohenden Waffen beschützten Glieder anhängen. Alles dies giebt der Cactusform den überwiegenden Charakter des Unheimlichen, Gespenstischen. — Durch den Mangel an Blattbildung schließen sich an die Cactusgewächse die Casuarinen an. Sie finden sich besonders in Neuholland, dann auch in Ostindien, im östlichen Afrika und auf den Inseln des stillen Meeres. Die dünnen Aeste der Casuarinen theilen sich immer und immer, bis sie sich in borstenförmige, hängende Zweige auflösen. Nach Humboldt werden die Casuarinen von den Reisenden nach Verschiedenheit der Arten bald mit baumartigen Equisetaceen (Schachtelhalm), bald mit unsern Kiefern verglichen. Kittlitz, in dessen Vegetationsansichten sich mehrfach Casuarinen abgebildet finden, hebt besonders hervor das Leichte, Flatternde, Durchsichtige ihrer Gestalt. In dieser Hinsicht würden sie also einen Gegensatz bilden gegen die starren Massen der Cacteen. Aber einen Gegensatz, welcher nach der anderen Seite eben so sehr ins Extrem geht, denn ohne Zweifel ist die Leichtigkeit der blattlosen Casuarinen eine kahle, trockene, krankhafte, ohne inneren, eigenthümlichen Schwung. Durch den Reichthum und die feinste Ausbildung der Blätter stehen den Cacteen und Casuarinen die Mimosen gegenüber. Charakteristisch für sie ist außer der feinen Fiederung der Blätter besonders die schirmartige Verbreitung der Zweige. Beide Momente verbinden sich in dem physiognomischen Ausdruck der Mimosen, wie ihn Kittlitz in der angeführten Stelle bezeichnete. — Auch unter den Nadelhölzern, einer im Norden überwiegenden Pflanzenform, finden wir eine Gestalt, die sehr entschieden den allgemeinen Charakter der tropischen Vegetation an sich trägt. Es ist die Araucaria. Sie bildet in kühleren Gegenden der tropischen Landschaft ein sehr wesentliches Element. In Chile und Südperu wohnt auf den Abhängen der Andes Araucaria chilensis, im südlichen Brasilien Araucaria

brasiliana. Der senkrecht aufsteigende Stamm breitet gewaltige Aeste aus, welche an ihren Enden dichtbeblätterte Zweige in großen Büscheln vereinigen. Wie in heißen Gegenden die königliche Palme, so ragt hier die ernste Tanne über die Kronen der Nachbarbäume hervor, und die düstere Färbung ihrer, gleich Trauercandelabern ausgeschweiften, Laubäste bildet die dunkelsten Schatten in dem lachenden Grün der Umgebungen. Mit schwermüthiger Feierlichkeit fühlt sich der Wanderer begrüßt, wenn er die Waldung dieser kolossalen Tannen betritt, und von angenehmer Kühle angeweht, weithin den kahlen Boden überblickt, der, ebenso wie in unseren Nadelhölzern, dicht mit gefallenen Nadeln besäet, nur sparsames Unterholz hervortreibt. Die düsteren Bäume, statt mit bunten Parasiten behangen, nur von den flechtenartigen Tillandsien umflort, scheinen das Spiel heiterer Blumen und Kräuter weder um sich noch auf sich dulden zu wollen.*)

Als hierher gehörige Pflanzenform wären auch die Farren zu erwähnen. „Baumartige, bis 40 Fuß hohe Farren haben ein palmenartiges Ansehen; aber ihr Stamm ist minder schlank, kürzer, schuppig, rauher als der der Palmen. Das Laub ist zarter, locker gewebt, durchscheinend, und an den Rändern sauber ausgezackt.“**) Auch Martius hebt die palmenähnliche Gestalt der Farren hervor. Doch fehlt ihnen — setzt er hinzu — der edle, freundliche Charakter, der die Palmen zu den Königen der Pflanzen macht; denn die Stämme, von düsterer, dunkelbrauner Färbung, mit schuppiger und durch zahlreiche Blattnarben ungleich vertiefter Oberfläche, oft ringsum von anwachsenden Luftwurzeln vergrößert, sind vielmehr ein Bild alternder, versiegender Lebenskraft, als jenes jugendlich-kühnen Wachsthums, das wir an den Palmen bewundern. Auch ist ohne Zweifel diese Bildung des Farnbaums viel älter auf unserer Erde als die der Palmen. In den Kohlenflötzen der alten wie der neuen Welt finden wir keine Pflanzenwelt so häufig und so groß, wie die der Farnbäume. Farn-

*) S. Tafel 7.

**) Humboldt a. a. O. S. 36.

stämme so dick wie die unserer höchsten Laubhölzer begegnen uns hier bisweilen noch in ganzen Umrissen kenntlich, und die Mächtigkeit der Kohlenschichten giebt ein ungeheueres Maß von der Ausdehnung jener Farnwaldungen, die in einer früheren Epoche auf unserer Erde so herrschend gewesen sein mögen, wie jetzt die Fichten und Tannen. Jetzt sind Farnkräuter und Farnbäume in eine untergeordnete Rolle zurückgetreten; eine andere Pflanzenwelt hat sich über sie erhoben, und sie dienen gleichsam nur, durch ihr trübes, melancholisches Bild den Glanz der heiteren Umgebungen zu erhöhen. Die Baumfarn wachsen am häufigsten und höchsten auf bergigen Gegenden in der Nähe der Wendekreise. Hier stehen sie einzeln zerstreut im Dickicht, besonders gern da, wo ein Wasserfall die Luft mit feuchten Dünsten erfüllt, oder am Rande von Bergquellen und Teichen. Sie halten sich frei von Parasiten, und die Thiere verschmähen den Aufenthalt auf ihnen. Kein Vogel nistet zwischen ihren Kronen, kein Säugthier lagert im modrigen Grunde, wo sie wurzeln; selbst die Ameisen vermeiden, sich auf dem saftlosen Strunke anzubauen, und so beurkunden sich die Baumfarn, die auch der Ureinwohner für ein unnützes Geschlecht hält, gleichsam als selbstsüchtige Fremdlinge in der Landschaft des tropischen Waldes.*)

Den zweiten Pflanzentypus nennt Vischer den plastischen. Dieser „bewahrt ebenfalls Gemessenheit, Schärfe, ernste Haltung, die aber in bewegteren, weicheren, gefälligeren Formen als freier Schwung herrscht; er entläßt und bindet das Gemüth in Einem, verschmilzt Anmuth und Würde in edlem, gesättigtem Gleichgewichte. Man erkennt sogleich den Pflanzentypus des wärmeren Theils der gemäßigten Zone. Es ist der compacte, silhouettenartige, in sich gesättigte Charakter der Pflanzenwelt unserer südlichen europäischen Länder, Italiens und Griechenlands vorzüglich, der durch den Schwung seiner Form das Gemüth zur Freiheit entläßt, aber nur bis zu der Grenze, wo das Sentimentale beginnt; dies weist er durch seine ruhige Würde, seine gemessene Haltung, seinen ernsten Anstand, seine

*) Martius a. a. O. S. XXXIX. S. Tafel 8.

scharfe Deutlichkeit zurück." Vischer unterscheidet innerhalb dieses plastischen Pflanzentypus drei besondere Gruppen. Zunächst gehören hierher die reich verästeten größeren Laubholzarten, welche ein stark in Saft schießendes, wässeriges, in seinem Gewebe wenig compactes Laub zeigen. Eine wohlgegliederte Gruppirung der Krone in einzelnen Baumschlagmassen ist dadurch nicht ausgeschlossen; hierzu tritt aber eine eigenthümliche Zeichnung der Blätter, welche die üppige Fülle wieder zu einer gemesseneren, dem Krystallartigen näher stehenden Strenge zurückführt. So ist bei der Feige, der Platane, dem Ahorn das Blatt gelappt, gefingert bei der Kastanie, gefiedert bei dem Nußbaum und der Acazie. Zu einer zweiten Gruppe treten zusammen der Lorbeerbaum, die Orange, der Oelbaum, die Myrthe, auch der Johannisbrotbaum u. A. Das Specifische dieser Gruppe ist „bei mäßiger Größe die schlanke oder bequem rundlich ausgebreitete Form, das compacte Zusammenhalten der Kronenmasse, dann die lederartige, glänzende, schwärzlich- oder graulichgrüne Farbe der Blätter, und dadurch die scharfe Abzeichnung vom tiefblauen Himmel." Die genannten Bäume vor Allem sind es, welche bei allem intensiven sinnlichen Glanze doch zugleich die feine gemessene Ruhe zeigen, welche ein Bild ist der heiteren, unversiegbaren Lebensfrische. Vor Allem ausgezeichnet durch seine schlanke, graziöse Gestalt ist der Lorbeerbaum. Der griechische Mythus läßt die Daphne in ihn verwandelt werden. Der Oelbaum sieht durch Stamm und Blätter unserer Weide am meisten ähnlich. Schon das graugrüne, silbernschimmernde Laub giebt ihm ein elegisches Ansehen. Allein die Blätter des Oelbaums sind von festerer Structur und weniger beweglich als bei der Weide; auch streben die Zweige straffer in die Höhe, so daß die Gestalt des Oelbaums von dem Sentimentalen frei bleibt, zu welchem sich die Weide hinneigt. Unter den Nadelhölzern schließt sich diesem Typus an zunächst die Pinie. Sie fehlt nicht leicht in der Darstellung italienischer Landschaften. Vor Allem ist es die schirmartige Gestalt der Krone, wodurch die Pinie den in sich abgeschlossenen, plastischen Charakter erhält. Ferner die Cypresse. „In stolzer Linie hebt sich die Säule des Stammes empor, während Aeste, Zweige und Nadeln in dichtem Geflechte

ihren dunkeln, schweren Sammetmantel um die hohe Gestalt hüllen. Gleich einer Pyramide, unten massig ausgebreitet und nach dem Gipfel hinauf immer schärfer sich zuspitzend, entwickelt der Baum einzelne Aestegruppen in vollen, edlen Formen, durch welche die mathematische Strenge des Wuchses angenehm unterbrochen wird, und das ganze Gebilde den Reiz plastischer Schönheit erhält. Das Blatt, zur Nadel zusammengezogen und noch mit dem Dufte 'getränkt, der dem unvergänglichen Holze entquillt, starrt regungslos um das Gezweig und vollendet in der Tiefe seines Schwarzgrün, das kein Frühling verjüngt und kein Winter zerstört, den eigenthümlichen Charakter des Baums. In der That möchte sich die düstere Erhabenheit der Cypresse, dies ernste Schweigen, das halb wie Schlaf, halb wie Majestät aussieht, kaum bei einem anderen Gewächse wieder finden. Darum ist sie vor Allem ein Sinnbild der Trauer geworden." *)

Der dritte Pflanzentypus endlich kann der romantische heißen, indem er vorzugsweise eine tief bewegte subjective Stimmung hervorruft. „Er bindet und beruhigt nicht das Auge durch jene in der Beweglichkeit der Linien zugleich scharf bestimmte Zeichnung, sondern er ist entweder schneidend, starr und steif, erregt aber zugleich ein Gefühl aufstrebender und in sich zusammengefaßter Kraft, oder er ist weich, von spielenden Umrissen und stimmt zu wehmüthig zerfließenden Empfindungen, oder verbindet diese Gegensätze, doch so, daß er sie in den Theilen des Ganzen getrennt erhält. Auch durch auffallenden Wechsel der Entlaubung im Winter und des heiteren Aufblühens im Frühling stimmt er bald winterlich, bald heiter, immer aber ahnungsvoll und das Gemüth in sich zurückweisend." Um auch von diesen heimathlichen Pflanzenformen einige hervorzuheben, so ist unter den Nadelhölzern vor Allem charakteristisch die Tanne, während die Föhre (Kiefer) sich mehr der Pinienform nähert. Die Tanne steigt in pyramidalischer Form zu mächtiger Höhe hinauf; die Aeste strecken sich starr vom Stamme ab, nach unten zu wie trauernd abwärts hängend. Düstere Schwermuth verbindet sich hier mit kühnem Trotz; die Trauer, zu welcher

*) Masius a. a. O. S. 12.

der Anblick der Tanne unser Gemüth erregt, hat zugleich etwas Kräftigendes, Erhebendes in sich. Unter dem Laubholze ist unstreitig der starrste Baum die Buche. Schon dem Stamme sieht man die Härte des Holzes an; auch die Zweige, die, wenig gebogen, scharf vom Stamme abstehen, sind wenig biegsam; das gezähnte Blatt, auf kurzem Stiele abwechselnd gegenständig sitzend, spielt nur wenig im Winde. Endlich zeigt auch die ganze Krone mehr ein compactes Ganzes, welches sich ohne hervorstechende innere Gliederung zusammenhält. Der Buche schließen sich zunächst die Ulme und Erle an. Weichere Formen bietet die Pappel, die Weide und die Birke. Ich theile die anmuthige Schilderung mit, welche Masius von diesen Bäumen giebt. Die Weide erscheint bei uns fast nur verstümmelt, mit plumpem Stamm und geschorenem Haupt. Selbst dem Beile verfallen, war sie denn auch ehedem der Baum des Fluches und des Urtheils, an welchem gehängt wurde. Ihre zähe Lebenskraft entspricht ganz ihrem Habitus. Während aus dem Bauche des hohlen, geborstenen Stammes schon parasitisches Gesträuch hervorquillt, grünt auf der zerrissenen Rinde noch jeden Frühling ein üppiger Strauß von Zweigen, in dem manch munterer Vogel wohnt. Friedlich, wie zur Tränke wandelnde Heerden, ziehen die Weiden den Bach entlang, stellen sich auch gern als ein bescheidener Rahmen um das niedrig gelegene Dorf. Aber, wie lieb sie uns auch geworden aus den Tagen fröhlicher Spiele und Lieder, solchergestalt bleiben sie doch immer unschön und charakterlos. Nur wo sie unangetastet von Menschenhand emporwuchs, ist die Weide ein wirklich schöner Baum. Sie erscheint, trotz der viel- und scharfrissigen Rinde und trotz der schmalen, spitzigen Blätter graziös, und die biegsamen Zweige, die rastlos ihre dunkelhellen Wellen schlagen, geben ihr sogar einen entschieden weichen Ton. Die vollendetste Form dieser Species zeigt die Trauerweide (salix babylonica). Wie ein lang herabrollendes Haar sinken die Zweige, wie niederrinnende Tropfen die Blätter hinab. Ganz in sich verhüllt steht sie da, ein Bild weinender, weiblicher Klage, gegenüber der auch in der Trauer noch stolzen, das Gemüth auch im Schmerze noch feierlich erhebenden Cypresse. — Die (lombardische) Pappel (populus fastigiata) verräth in

dem vornehmen Anstande ihrer Haltung und in dem glänzenden Grün der festen Blätter sogleich die südliche Abkunft. Doch ist sie bei uns so eingebürgert, daß sie billig für deutsch gelten darf. Vielleicht ist kein Baum so verschiedenartig betrachtet worden, als dieser. Der hohe schlanke Stamm, an den sich ringsum die aufwärtsstrebenden Zweige mit ihrem dichten dunkeln Laube schmiegen, stellt das Leben der Pappel recht als ein Sonnenleben dar. Drum wurde sie auch wohl von unseren Dichtern als ein Baum himmlischer Sehnsucht, ja erhabener Trauer gefeiert, und auch die Alten mochten ihr eine ähnliche Bedeutung gegeben haben. Dennoch will uns die Pappel selten gefallen. Am meisten hat sich ihrer die altfranzösische Gartenkunst bemächtigt, welcher ein Baum, der fast gar keine Individualität entwickelt, und selbst mit seinem Schatten kargt, besonders zusagen mußte. Die Pappel fügte sich leicht in das geistlose Ebenmaß dieser Gartenarchitektur, während sie doch auch, gehörig gruppirt, den Eindruck stolzer, schroffer Gravität geben konnte, welchen jene Parks, trotz aller ihrer Rococcospielereien, nie zu verfehlen suchten. In ihrer ganzen Nüchternheit erscheint die Pappel auf unseren Landstraßen, in deren Staube selbst ihr frisches Grün verkümmert. Welche Oede in diesen unabsehlich gedehnten Zeilen, in diesen kahlen stangenähnlichen Wegweisern! In der That: so poetisch der Fußpfad am grünen Waldesrande oder am Gartengelände mit seinen überhangenden Blüthen und Früchten, so ermüdend prosaisch ist die geradlinige Kunststraße mit ihren marklosen aristokratisch hochgereckten Pappeln. Selbst die beständige Bewegtheit der Blätter, welcher dieser Baum den Namen zu verdanken scheint, verstimmt hier, da sie sonst das Gemüth so innig anspricht. Es ist ein hartes, unmusikalisches Getön, belästigend wie ein Geschwätz, dem man sich nicht zu entziehen vermag. Und so hat auch die Fabel in der Pappel ein Bild der Geschwätzigkeit und des Dünkels gefunden. Die deutsche Pappel ist weniger steif, zumal die Schwarzpappel, doch darf auch sie keinen großen Anspruch auf Schönheit machen. Ihr steht am nächsten die Espe (populus tremula). Derselbe schlanke Wuchs, dasselbe Blatt, nur zierlicher gestaltet und matter in der Farbe, dieselbe wässrige blasse Rinde. Auch die Verzweigung ist ähn-

lich: aus einem geraden, doch niedrigeren Stamme entspringen in fast gleichmäßigen Zwischenräumen rechts und links die Aeste, die meist spröde, parallele Linien bilden. Die Espe stellt ihr herzförmiges Blatt wie Täfelchen auf einen langen, feinen, merkwürdig drehbaren Stiel, und dieser selbst steht nur mit einem schmalen Fuße auf dem Holze. So geschieht es, daß auch der leiseste Hauch die Blätter lüftet, und selbst bei ruhigem Wetter gewahrt man ein Gezitter von Grün und Silber, welches nie austaumelt; immer hört man dies seltsame, scheue Gelispel. Daran knüpft sich denn auch der Name der Espe, so wie jene weit verbreitete Legende von dem hochmüthigen Ungehorsam des Baums. Als noch der Herr auf Erden wandelte, erzählt die Sage, beugten sich alle Bäume vor ihm, nur die Espe nicht. Darum wurde sie mit ewiger Unruhe gestraft, so daß sie bei jedem Windhauche erschrickt und zittert, wie jener ewige Jude, der nie rasten kann. In alle Welt zerstreut sind die Enkel und Urenkel jenes übermüthigen Baumes, ein zaghaftes Geschlecht, ewig bebend und flüsternd in der übrigen Ruhe der Wälder. — Dem Froste und dem Sturme, ja selbst dem Blitze trotzend, im sumpfigen Moore wie im dürren Sande gedeihend, scheint die Birke nur der Spanne Erde zu bedürfen, worein sie ihre Wurzel senke. In den Niederungen Deutschlands, auf den Grasfluren Polens steht sie in zerstreuten Gruppen und Hainen; weite schimmernde Waldstrecken füllt sie in den Thalgründen von Norwegen, und da selbst, wo ewiger Schnee den Kiölengrat umhüllt, klammert sie sich an die stiefmütterliche Scholle. Dort an der letzten Marke der Vegetation beugt sie sich über das Gestein, wie der trauernde Genius der Pflanzenwelt, in der Hand die umgestürzte Fackel: das grünende Pflanzenleben sinkt wieder in den Schooß der Erde zurück, dem es sich schwerkämpfend entrungen. Vielleicht erstreckte sich ehedem das Reich dieses Baumes weiter hinauf als heute. Auf Island stand von Alters her die hohe betula alba im dichten Walde von dem Meeresufer bis zum Fuße der Gebirge, und warf so ein wärmendes Gewand um die damals fruchtbare Insel, von dem kaum die Fetzen in Unterbusch und Zwergbirken zu sehen sind. Man darf die Birke einen weiblichen, wo nicht weichlichen Charakter nennen. Aus blumiger Wiese

steigt der schlanke, gerundete Stamm in leichtgeschwungener, oft anmuthig geschlängelter Linie, nach oben schwach gebogen, doch mit geschmeidiger Härte der Gewalt der Elemente widerstrebend. Regelmäßige, graubemooste Furchen zerreißen wohl unten die glatte Rinde, die aus dem Blättergrün hervorleuchtet,

„als wäre dran aus heller Nacht
Das Mondlicht blieben hangen.“ (Lenau.)

Kein mächtiger Ast tritt aus dem zähen Holz, vielmehr fällt ringsum ein zierliches braunes Reisernetz in langen Flechten herab, das sich cascadenartig und immer lockerer aufbaut, bis die dünne Krone wie in einem Federbüschel endet. Da ist auch nicht Raum für des kleinsten Vogels Nest: so luftig steht das Zweigwerk da. Und nun dieser dämmernde Laubschein drüber hin! Dieser zarte Schleier, der immer schwebend und schwirrend ringsher sein fliegendes Gewürz ausstreut! Wahrlich ein rechter Mährchenbaum! Uebrigens ist es auch an der Birke zumeist die gesenkte Gestalt und das rastlose Gezitter der Blätter, was die träumerische, selbst schwermüthige Stimmung hervorruft, die diesem Baume den Namen der Trauerbirke verschafft hat. Eben darum ist sie bei uns, wie in Süden die Cypresse, ein Schmuck der Friedhöfe geworden. Eine gespanntere, erhöhte Stimmung giebt das Zwielicht des Mondes dem Birkenhain. Die schattenhafte, zerfließende Gestalt des Baumes, das gespenstische Weiß des Stammes regen die Phantasie geisterhaft an. Anders geartet ist die Haidebirke. Die freier aufstrebenden Aeste geben ihr ein munteres Ansehen, an den weichen Habitus der Hängebirke erinnert nur die leichte Biegung der Zweige, deren dünneres Laub geschwätzig auseinander flattert. Heitere, man möchte sagen mädchenhafte Grazie ist der Charakter dieses Baumes, und gern schwingt sich der ländliche Reigen um sein duftiges Maigrün. Die Haidebirke erfreut wie der Anblick eines schön gelockten, lieblichen Kindes; doch verliert sie sich auch eher als ihre ernste Schwester ins Dürftige. Sie giebt daher wohl in einzelnen Gruppen, etwa inselartig aus dem Rasengrün hervortretend, oder in weiten Dimensionen über eine große Fläche sich gleichsam die Hand reichend, oder auch im Contraste zur Eiche, Tanne u. dergl.

ein wirksames Motiv für die Landschaft; aber als voller Wald ist sie zu eintönig und zu wenig energisch.

Die schönsten Pflanzenformen innerhalb dieses romantischen Typus bilden ohne Zweifel die Eichen und Linden; sie vor Allem vereinigen das Kräftige mit dem Weichen und Zarten. Die Eiche gilt vorzugsweise als der Baum der Stärke. Ihre mächtige Größe, das harte, knorrige des Stammes und der Aeste, die gekrümmt, doch überwiegend rechtwinkelig vom Stamme abstehen, und feste, in sich compacte, entschieden ausgeprägte Baumschlaggruppen nach allen Seiten hin bilden, dann die geringere Beweglichkeit der Blätter — alle diese Momente geben der Eiche diese kräftige, energische Haltung; sie steht da wie ein durch und durch bestimmter, in sich unerschütterlich entschiedener Charakter. Gemildert aber wird diese Stärke, es wird ihr das Schroffe, Harte genommen, besonders durch die weiche Zeichnung und das saftige Hellgrün der Blätter, dann durch die reiche innere Gliederung der Gruppen, zu welchen sie zusammen treten. Mehr nach dem Weichen hinneigend ist die Gestalt der Linde. Die Krone der Linde ist noch voller als die der Eiche; allein ihre Unterschiede treten nicht so fest hervor, sind sanfter, verschwebender, gehen allmälig in einander über; auch sind die Blätter beweglicher, spielender. Dazu tritt aber wieder die mächtige Größe und Stärke des Stammes wie der Aeste, die, wenn auch mehr spitzwinkelig aufsteigen, doch dicht belaubt einen weiten Raum mit ihrem Schatten bedecken. So gesellt sich bei der Linde zu der Anmuth der Gestalt, die noch erhöht wird durch den Duft der Blüthen, auch Festigkeit und Größe.

Zwanzigster Brief.

Schilderung einiger Pflanzenformationen.

Ich habe Ihnen die einzelnen Pflanzenformen zu zeichnen versucht, welche physiognomisch von hervorstechender Wichtigkeit

sind. Schon die angeführten Haupttypen legen sich, wenn man auf den überwiegenden Charakter der Pflanzengestalten sieht, an den Unterschied der Zonen an. Eine weitere Aufgabe der Pflanzenphysiognomik würde es sein, auf diesen Unterschied der Zonen specieller einzugehen. Die physiognomische Betrachtung würde sich mit der Pflanzengeographie zu verbinden haben, einer Wissenschaft, welche, vom Verfasser des Kosmos vor Allem angeregt, erst in der neuesten Zeit eine weitere Ausbildung erfahren hat. Ich verweise Sie auf die Schrift von Schleiden: die Pflanze und ihr Leben. Die zehnte Vorlesung derselben behandelt die Pflanzengeographie. Eine speciellere Durchführung zugleich mit physiognomischen Betrachtungen verbunden, finden Sie in dem Grundriß der Pflanzengeographie von Meyen.

Ich muß es mir versagen, die Physiognomie der Pflanzenwelt nach dieser Seite hin weiter zu verfolgen. Nur einige Momente will ich noch hervorheben, welche in der weiteren Durchführung unseres Thema's von wesentlicher Wichtigkeit sein würden.

Die innere Einheit des Pflanzenleibes ist an und für sich noch eine sehr lockere, oberflächliche. Die einzelnen Glieder desselben sind daher viel selbständiger, ordnen sich nicht so intensiv dem Ganzen unter als im thierischen Organismus. Eben darum aber kommen sie auch in dem ästhetischen Bilde der Pflanze immer mehr in ihrer äußeren Combination in Betracht, in dem Totaleindruck, welchen sie durch die Masse hervorbringen, als in ihrer besonderen Eigenthümlichkeit. Vor Allem gilt dies von dem Laube. Daher können denn auch mehrere Pflanzen zu einer einfachen Erweiterung eines ästhetischen Bildes zusammentreten. Das Laubwerk mehrerer Bäume kann sich so verflechten, daß dadurch nur eine reichere Gliederung der Baumkrone entsteht, die Selbständigkeit der einzelnen Individuen aber als vollkommen bedeutungslos verschwindet. Eben dieser untergeordnete Werth des einzelnen Pflanzenindividuums ist denn auch der Grund, daß die ästhetische Anschauung mit Recht nach der Combination verschiedener Pflanzenformen verlangt. Erst in dieser Zusammenstellung heben sich die einzelnen Gestalten charakteristisch hervor, und suppliren sich zu einem Ganzen, welches durch Mannichfaltigkeit innerer Unterschiede ästhetisch befriedigt. Offen-

bar hätte die Physiognomik ein unübersehbares Feld, wollte sie alle diese möglichen, ästhetisch wirksamen Combinationen verfolgen, wie sie theils die Natur zufällig bietet, theils die Phantasie des Malers ausdenkt. Jedenfalls aber müßte sie wenigstens die Gruppirungen hervorheben, welche vorzugsweise von prägnantem, charakteristischem Ausdruck sind.

In der Combination der einzelnen Pflanzengestalten machen sich aber ferner allgemeinere Unterschiede geltend, welche man als Pflanzenformationen bezeichnen könnte. Entschieden gewinnt die einzelne Pflanze erst, wenn sie in der entwickelten Form des Baumes auftritt, einen selbständigen physiognomischen Ausdruck. Allein in der Zusammenstellung werden auch die Moose, Gräser, Sträucher von ästhetischem Interesse. So treten denn vor Allem Wald und Flur als solche allgemeine Pflanzenformationen einander gegenüber. Der Wald ist ohne Zweifel die mächtigste Formation des vegetabilischen Lebens. Wir sind in eine Welt versetzt, die ihr Leben führt, unbekümmert um das Getriebe der Menschen, um ihre Freuden und Leiden, ihre Kämpfe und Schicksale; die uns daher das Scharfe, Entscheidende unserer geistigen Interessen und Arbeiten vergessen macht, uns mäßigt, uns herausreißt aus den mannichfach beengenden und zehrenden Verhältnissen. Im Innern des Waldes erfaßt uns am unwiderstehlichsten die Stimmung, welche die Pflanzenwelt durch ihre ganze eigenthümliche Natur in uns hervorruft. Das Stille, Geheimnißvolle, noch Verhüllte der Pflanzenwelt tritt uns hier am ungetheiltesten entgegen, es trifft alle unsere Sinne, umgiebt uns von allen Seiten. Natürlich wird dieser allgemeine Eindruck des Waldes durch die Verschiedenheit der einzelnen Pflanzenformen, die ihn bilden, mannichfach modificirt. In der Anschauung der Fluren berührt uns das Pflanzenleben nicht so unmittelbar. Der offene Himmel, die freie Aussicht in die Ferne ist darin ein wesentliches Moment. Die Pflanzengestalten ordnen sich dieser Aussicht unter, und geben derselben durch die eigenthümliche Combination ihrer Formen eine bestimmte Wendung.

Ich theile Ihnen im Folgenden aus der schon erwähnten Schrift von Martius: „Die Physiognomie des Pflanzenreichs in Brasilien", einige vortreffliche Schilderungen über tropische

Wald- und Flurformen mit. Was zunächst die Waldform betrifft, so unterscheidet Martius besonders zwischen Urwaldung und lichter Waldung. An der Küste von Brasilien entlang, bald nur wenige, bald dreißig bis vierzig Meilen von ihr entfernt, in seiner Hauptrichtung fast immer mit derselben parallel, zieht sich ein Gebirge, welches mit dem Namen Serra do mar, Seecordillere, bezeichnet wird. Dieser gesammte Gebirgszug, die Schutzmauer des Landes gegen den Ocean, ist fast in seiner ganzen Ausdehnung mit einem dichten himmelhohen Walde bekleidet, welcher, so alt als die Felsen, über denen er wurzelt, gleichsam das Maß aller schöpferischen Kraft und Ueppigkeit des Continents darstellt. Die Größe der himmelanstrebenden Stämme, die Fülle des mannichfaltigen Laubes, der Glanz und die Farbenpracht von tausend verschiedenartigen Blumen, das üppige Gewirre dichter Gehäge und weitverschlungener Lianen, die wunderlichen Gestalten der Parasiten, die auf den alten Bäumen ein junges Reich gründen — welch' großes, erhabenes und reiches Bild! Der Wanderer fühlt sich hier zugleich erhoben und beängstigt. Die Schauer der Einsamkeit dieser dunklen Waldnacht paaren sich mit den süßen Genüssen einer so fremdartigen Anschauung, und mit dem ehrfurchtsvollen Staunen über die höchste Allmacht, welche hier eine neue Welt vor unsere Blicke zaubert, in einer früher nie vernommenen Sprache zu uns spricht, und selbst in dem bescheidenen Leben des ruhigen Pflanzenreichs uns die Kraft und Majestät ihrer Schöpfung offenbart. Diese Wälder nehmen in den östlichen Provinzen Brasiliens in einem zusammenhängenden Striche viele tausend Quadratmeilen ein, und werden mit dem Namen der allgemeinen Waldung (matta geral) bezeichnet. Sie sind der Zufluchtsort jener wilden Indianerhorden, die, noch nicht der portugiesischen Oberherrschaft unterworfen, darin als unruhige Nomaden umherstreifen. Hier hausen der träge Coroado, der wilde Puri, der menschenfressende Botocudo und andere minder zahlreiche Volksstämme, von Jagd, Fischfang, den Nüssen des Topfbaums und anderen Früchten des Waldes, oder von einem unbedeutenden Anbau des Mais, der Mandiocca und der Banane lebend. Die Länder dieser ungeheuren Urwaldung, sowohl gegen das Meer als gegen die



Palmen

Wald- und Flurformen mit. Was zunächst die Waldform betrifft, so unterscheidet Martius besonders zwischen Urwaldung und lichter Waldung. An der Küste von Brasilien entlang, bald nur wenige, bald dreißig bis vierzig Meilen von ihr entfernt, in seiner Hauptrichtung fast immer mit derselben parallel, zieht sich ein Gebirge, welches mit dem Namen Serra do mar, Seecordillere, bezeichnet wird. Dieser gesammte Gebirgszug, die Schutzmauer des Landes gegen den Ocean, ist fast in seiner ganzen Ausdehnung mit einem dichten himmelhohen Walde bekleidet, welcher, so alt als die Felsen, über denen er wurzelt, gleichsam das Maß aller schöpferischen Kraft und Ueppigkeit des Continents darstellt. Die Größe der himmelanstrebenden Stämme, die Fülle des mannichfaltigen Laubes, der Glanz und die Farbenpracht von tausend verschiedenartigen Blumen, das üppige Gewirre dichter Gehäge und weitverschlungener Lianen, die wunderlichen Gestalten der Parasiten, die auf den alten Bäumen ein junges Reich gründen — welch' großes, erhabenes und reiches Bild! Der Wanderer fühlt sich hier zugleich erhoben und beängstigt. Die Schauer der Einsamkeit dieser dunklen Waldnacht paaren sich mit den süßen Genüssen einer so fremdartigen Anschauung, und mit dem ehrfurchtsvollen Staunen über die höchste Allmacht, welche hier eine neue Welt vor unsere Blicke zaubert, in einer früher nie vernommenen Sprache zu uns spricht, und selbst in dem bescheidenen Leben des ruhigen Pflanzenreichs uns die Kraft und Majestät ihrer Schöpfung offenbart. Diese Wälder nehmen in den östlichen Provinzen Brasiliens in einem zusammenhängenden Striche viele tausend Quadratmeilen ein, und werden mit dem Namen der allgemeinen Waldung (matta geral) bezeichnet. Sie sind der Zufluchtsort jener wilden Indianerhorden, die, noch nicht der portugiesischen Oberherrschaft unterworfen, darin als unruhige Nomaden umherstreifen. Hier hausen der träge Coroado, der wilde Puri, der menschenfressende Botocudo und andere minder zahlreiche Volksstämme, von Jagd, Fischfang, den Nüssen des Topfbaums und anderen Früchten des Waldes, oder von einem unbedeutenden Anbau des Mais, der Mandiocca und der Banane lebend. Die Länder dieser ungeheuren Urwaldung, sowohl gegen das Meer als gegen die



Palmen.

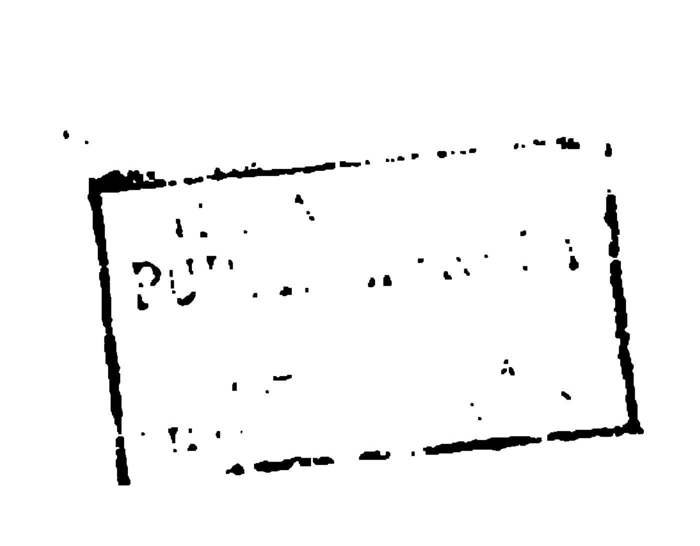


Taf. II.

Palmen.



Palmen.




Agave americana.
Yucca Draconis.
Yucca aloaefolia.

Taf. V.

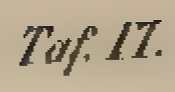


Vellosia. 3. Barbacenia.



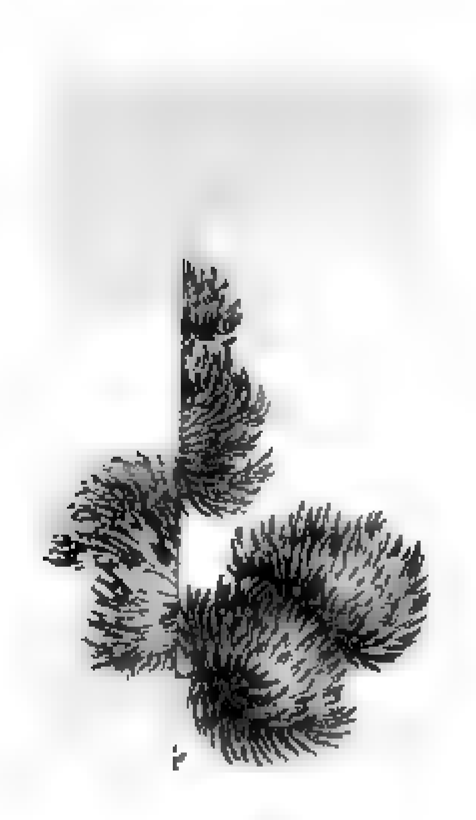
Musa paradisiaca



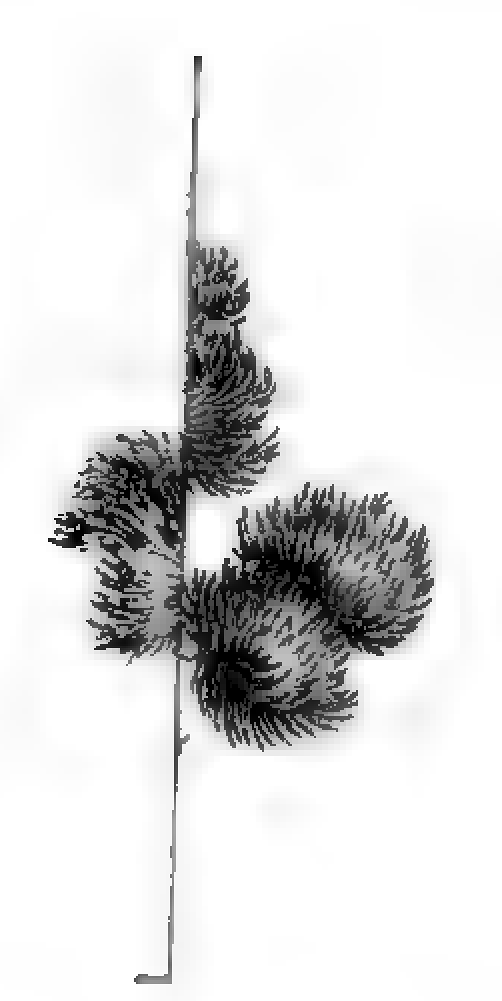


Urania amazoniaca

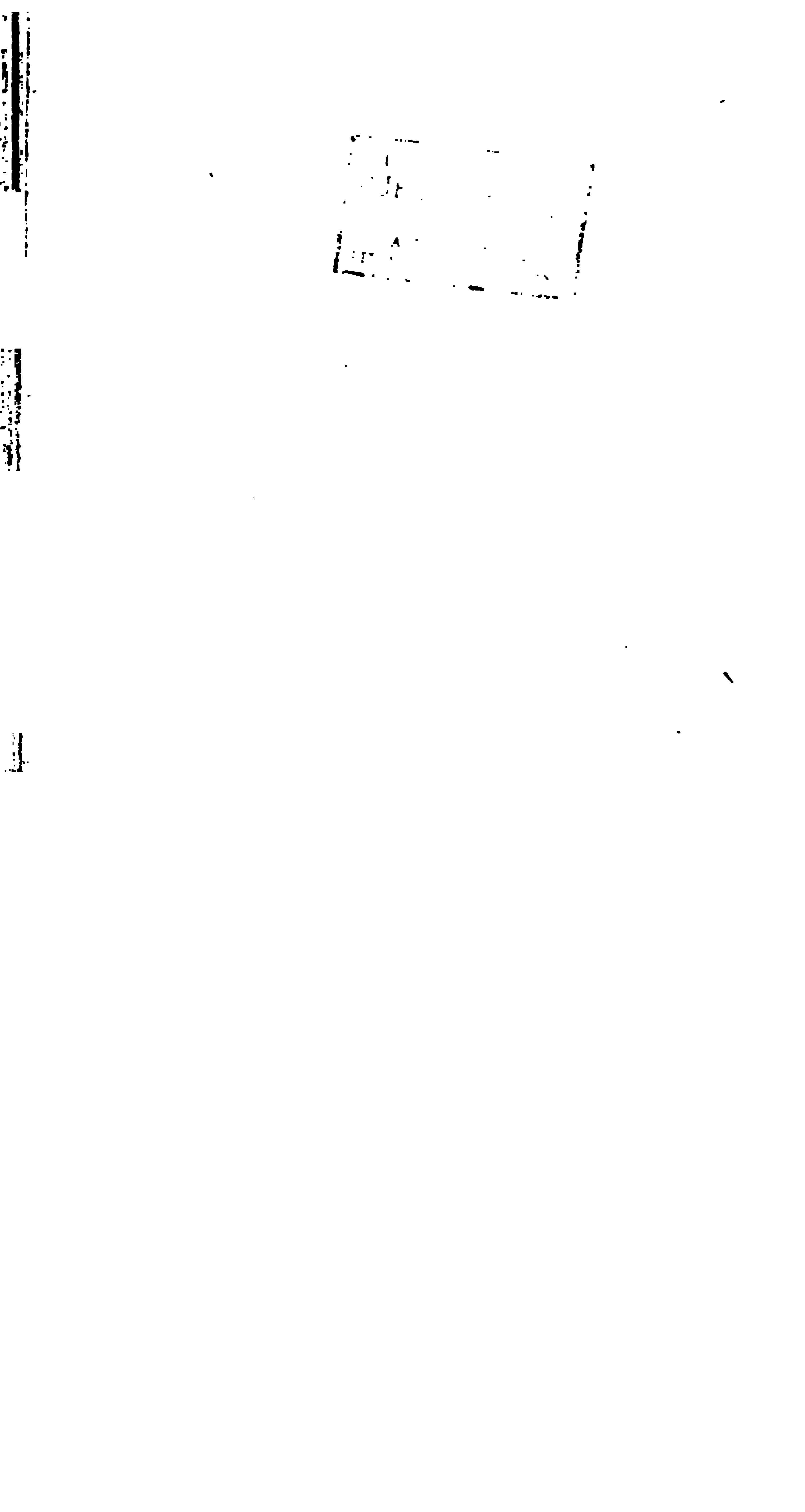




Taf. VII



Taf VII





Drachenbaum.





Drachenbaum.



von Portugiesen bewohnten Districte im Inneren, namentlich gegen Minas Geraës hin, sind in großen Strecken schon urbar gemacht, aber in der Tiefe derselben haben sich Colonisten nur hier und da längs den großen Flüssen niedergelassen. Unglaublich ist die Fruchtbarkeit solcher jungfräulichen Waldungen (Matto-virgem), in denen früher nie die Schläge der Axt waren gehört worden. Wenn die abgehauenen Stämme verbrannt, und der ausgerodete Boden mit Bohnen, Mais, Man-dioca, Kaffee, Baumwolle oder Zuckerrohr bestellt ist, rechnet man, von einer Ernte die Aussaat 150- bis 500fältig zurückzuerhalten. Wird der abgetriebene Wald sich selbst überlassen, so kehren die Schläge nach wenigen Jahren in einen Zustand der Verwilderung zurück, und bedecken sich mit einem dichten Anfluge schnell wachsender Bäume und Gesträuche, den man in Brasilien Capoeira nennt. In gleicher Ausdehnung, als sich diese Urwälder im mittleren Theile Brasiliens über die Berge, Hügel und Thäler der Serra do Mar verbreiten, sollen sie, nach den Berichten der Eingeborenen, den nördlichen Provinzen Pernambuco, Paraiba do Norte und Ceara nicht eigen sein. Der granitische oder kalkhaltige Boden jener dürren Landstriche scheint der Erzeugung so hoher Urwälder minder günstig, und diese machen hier mehr isolirte Bestände aus, welche häufig mit den Catingas oder periodisch blattlosen Wäldern abwechseln. Je näher man jedoch nördlich von dem reißenden Parnahyba-Strome an den Aequator kommt, desto häufiger tritt wieder der Urwald auf, und fast scheint es, als verleihe die lothrechte Sonne hier der Erde gedoppelte Kraft, um das Größte und Ungeheuerste aus ihrem Schooße zu gebären. Finster wie die Hölle, verworren wie das Chaos, erstreckt sich hier ein undurchdringlicher Wald gigantischer Stämme von der Mündung des Amazonenstroms bis weit über das portugiesische Gebiet nach Westen. Dieselbe Fülle, Größe und Majestät der Formen, wie in den südlicheren Wäldern, herrscht auch hier; aber unter dem Einflusse der glühendsten Hitze, der fast täglich herabstürzenden Regen, der weithin austretenden Ströme scheint die Vegetation in einer ewigen Unruhe und Gährung begriffen. Schnell feiern die riesenhaften Stämme wie die zarten Kräuter des Bodens, durch das Ausschlagen ihrer majestätischen

Kronen und durch unzählige Blüthen, womit sie sich bedecken, den Wendepunkt der Entwickelung. Zur Zeit der Reife fallen die wunderbarsten Formen von Samen und Früchten herab und bedecken hier und da fast fußtief die lebensschwangere Erde. Ungeheure Massen kohlensauren Gases entsteigen dann den wachsenden und faulenden Keimen, und eine dicke schwere Luft hängt qualmend über der Waldung. Das saftreiche glänzende Laub, die lang von den Aesten herabhängenden, baumbastähnlichen Tillandsien (tillandsia usneoides *L.*) triefen beständig vom Regen; die Stauden der Bromelien stehen gleich Bechern mit Wasser gefüllt; dazwischen trocknen heiße Sonnenblicke schnell die nasse Wildniß, und so kommen Auflösung und Fäulniß unmittelbar im Gefolge der heftigsten Lebenserregung. Die sittsame Natur des Pflanzenreichs scheint sich auf einmal in einem unruhigen Drange nach sonderbar grotesken Gestaltungen zu gefallen. Gebüsche von bösartigreizenden Dornen, Palmen mit furchtbaren Stacheln bewaffnet, milchende, engverschlungene Lianen verwirren die Sinne des Wanderers, der von den betäubenden Ausdünstungen der Oassacu getroffen, ängstlich aus diesem feindseligen Chaos in die ruhige Majestät der Urwälder auf der Serra do Mar sich zurücksehnt. Kein Wunder, wenn in diesen Umgebungen die Seele des hier umherstreifenden Indianers verdüstert wird, und er, ergriffen von den Schauern solcher schwarzen Waldeinsamkeit, überall gespenstische Ausgeburten einer rohen Phantasie zu sehen glaubt. Eine ganz eigene Physiognomie nehmen diese Urwälder in den Niederungen am Amazonenstrome zur Zeit der Regenmonate an. Der Strom, und häufig benachbarte Seen, ergießen dann durch ihre Abzüge die Gewässer weithin in das Land, und umfluthen, in einer Tiefe von zwölf bis zwanzig Fuß, die Stämme der Bäume. Als wir im December 1819 den Japura, einen der wichtigsten Nebenflüsse des Amazonas, hinaufschifften, vertieften wir uns in einen solchen Wassergarten, und irrten drei Tage und drei Nächte darin umher, bis uns ein glücklicher Zufall in das Strombett zurückbrachte. Unvergeßlich wird uns der Anblick jener unübersehbaren Fluth sein, durch welche der Wind hier und da bewegliche, mit Waldung besetzte Raseninseln an uns vorübertrieb, während wir, bald unter dichtem Gebüsche, bald

unter himmelhohen Bäumen dahin ruderten. Die luftigen Hymenäen, Myrten, Styrax und Caryocar überschütteten uns mit dem Schmucke ihrer herrlich rothen und weißen Blüthen, und wimmelnde Ballen von Ameisen, die sich ängstlich auf die Zweige geflüchtet hatten, fielen beim geringsten Anstoße zu unserem Schrecken in die Kähne herab. Verlaufen sich allmälig die Hochwasser, welche fruchtbaren Schlamm über die Cacaowälder geführt haben, so erscheinen die steil abgestürzten Ufer wieder, die sandigen Ränder derselben bedecken sich in kurzer Zeit mit hohem Grase, überall in den Wäldern regen sich neue Lebenskeime, und phantastische, phallusähnliche Helosis, ein fleischiger, schwammförmiger Parasit, sproßt an den Baumwurzeln aus dem Schlamme hervor.

Neben dem Charakter eines unerschöpflichen Reichthums und einer bewunderungswürdigen Fülle, Größe und Ueppigkeit mannichfaltiger Baumformen, zeichnen sich diese großen Striche von Urwäldern besonders dadurch aus, daß sie stets im Kleide der Jugend, im grünen Blätterschmucke erscheinen. Zwar stehen zwischen den immer grünen Bäumen auch andere, welche mit Ende des trockenen Monats ihr Laub verlieren, die jungen Knospen treten jedoch so plötzlich hervor, daß man in diesem üppigen Garten nie einen nackten Stamm erblickt. Unbeschreiblich ist deshalb die Pracht der Wälder, wenn im Frühlinge die riesenhaften Sapujacas ihre Kronen in das Rosenroth der jungen Blätter hüllen, die Jacaranda statt der Blätter ihre dunkelblauen, mehrere Bignonien ihre goldgelben Blüthen entfalten, oder die Quaresima sich mit violetten Blumen überzieht. Ganz anders verhält sich dies mit denjenigen Wäldern, welche vom Brasilianer mit dem Namen Catingas, oder lichte Wälder bezeichnet werden, während der Dürre ihre Blätter verlieren, und erst, wenn sich mit der nassen Jahreszeit ein anhaltender Regen eingestellt hat, wieder ausschlagen. Sie bestehen aus Bäumen von bedeutend niedrigerem Wuchse und erneuern, wenn sie entblättert sind, dem europäischen Reisenden das Bild seiner vaterländischen Laubwälder im Beginne des Winters. Dürre, quellenarme Gegenden, deren Flüsse während des Sommers versiegen, hügeliges Land oder Ebenen, sind das Vaterland dieser sonderbaren Wälder. Nur mit Furcht und Grauen durchzieht

sie der Reisende in den trocknen Monaten. So weit er blickt, umstarren ihn regungslos, von keinem Lüftchen gefächelt, die entblätterten Stämme; kein grünes Blatt, keine saftige Frucht, kein frischer Grashalm auf dem glühenden nackten Boden; nur sonderbar gebildete Cereus-Stämme, welche sich hier wie ungeheure Candelaber erheben, dort, in geschlossene Reihen zusammengedrängt, mit ihren giftigen Stacheln drohen, scheinen noch eine Spur des flüchtigen Lebens in sich erhalten zu haben. Wie ausgestorben steht der Wald, kaum ertönt der klagende Ruf eines Tukans, nur die Onze schleicht, weithin zwischen den entblätterten Bäumen sichtbar, vor Blutdurst brüllend, einher und schreckt den Wanderer. Der menschliche Bewohner durchirrt verzweiflungsvoll die dürre Wüste, um aus den tutenförmigen Blättern der Bromelien einen kümmerlichen Labetrunk zu sammeln. Ueberall das entsetzliche Bild einer langsamen Vernichtung. So sahen wir diese furchtbaren Catingas, als wir sie in den ersten Monaten des Jahres 1818 mit einem zahlreichen Trupp zwischen dem Rio Peruaguaçu und dem Rio de S. Francisco durchreisten. Kein Quell, kein Thautropfen erquickte fünf Tage lang die ermatteten Reisenden; von Angst und Todesfurcht gejagt eilten wir Tag und Nacht durch die ausgebrannte Oede, und von bangen Ahnungen erfüllt, schien es uns, als drohe — ein seltsames, durch Luftspiegelung erzeugtes Bild — die Waldung über uns hereinzustürzen. Löst aber hier ein plötzlicher Regen die Bande des Pflanzenreichs, spannt sich das gewitterhafte Violet des Firmaments in ein sanftes Blau herab, so ersteht, wie im Zauberschlage, eine neue Welt. Auf den vielverzweigten Stämmen sprießen Blätter von mildem Grün hervor, unzählige der seltsamsten Blumenformen entfalten sich, die Gerippe der drohenden Dornhecken und Schlingpflanzen umkleiden sich mit frischem Laube, die luftige Aricuri-Palme, aus deren faserigem Stamme der hungernde Einwohner ein ärmliches Brot gewinnt, läßt ihre duftenden Blüthenbüschel hervortreten; — die ganze Gegend athmet balsamischen Wohlgeruch, und ein wonnigliches Frühlingsgefühl verjüngt die zurückkehrende Thierwelt.

Wäre Brasilien lediglich mit jenen düsteren Urwäldern und Catingas bekleidet, deren Beschreibung wir eben versucht ha-

ben, so würde das Land dem Bewohner doch nur wie eine üppige Wildniß erscheinen, in der er nirgend sich heimisch fühlen kann, die ihn, den Bezähmer der Erde, ohne Unterlaß befehdet, und aus seinem neuerworbenen Besitzthume wieder zu verdrängen strebt. Alle Reize dieser majestätischen Pflanzenwelt vermöchten nicht den Menschen an eine heimische Stätte zu fesseln, hätte es der gütigen Mutter Natur nicht gefallen, auch eine andere, mildere, bescheidenere Vegetation, die der Fluren, hervorzurufen, welche den übrigen Theil von Brasiliens Oberfläche bekleidet, so weit diese Wachsthum zuläßt. Campo, Flur, nennen wir im Sinne der Brasilianer alle mit Pflanzenwuchs bedeckte Gegenden, welche nicht Wald sind, und wir glauben im Allgemeinen annehmen zu dürfen, daß zwei Dritttheile des ganzen Gebietes von Fluren, das dritte von Waldung eingenommen sei. Da es nicht hohe, langlebende Bäume, sondern die schwächeren, krautartigen Pflanzen sind, welche diese weitverbreiteten Fluren bilden, so ist es natürlich, daß der Einfluß des Bodens, der Bewässerung, des Klima's u. s. w. sich hier deutlicher kund thut, als in den Wäldern, d. h. daß die Verschiedenheit der Campos-Flora in einzelnen Breiten und gemäß gewisser Ortsverhältnisse stärker sei als in der Wald-Flora. Viele Pflanzenarten gehören dem Urwalde in seiner ganzen Ausdehnung vom Wendekreise des Steinbocks bis zum Golfe von Cumana an; bei Weitem seltener aber ist die Verbreitung einer Pflanzenart aus der Campos-Flora durch die Pampas vom La Plata-Strome bis zu den Llanos von Caracas. In eben dem Grade ist die Physiognomie der Fluren eine andere am Parana, in den Hochgebirgen von Minas-Geraës, in den frischen Thälern von Piauhi oder an dem majestätischen Rio de S. Francisco.

Steigt man in dem mittleren Theile Brasiliens gegen Westen von der Serra do Mar herab, so tritt man entweder unmittelbar aus dem Urwalde, oder aus einem Striche von Catingas, der gleichsam die Grenze beider Gebiete andeutet, in die Campos. Eine weite Aussicht eröffnet sich bald über eine ausgedehnte Ebene, die im Hintergrunde ein Gebirgszug von großartigen Umrissen beschränkt, bald über hügeliges Land, von vielen seichten Thälern in mancherlei Richtungen durchfurcht,

bald über eine hohe Gebirgsplatte, von deren Grenze aus sich die Gewässer nach den verschiedensten Weltgegenden hinabsenken. Den Boden, größtentheils einen steinigen röthlichen Lehmgrund, oder weißen Sand, bedeckt ein Teppich grasgrüner haariger Grasbüschel, mit dem mannichfachsten Schmucke bunter Blumen durchwirkt; weit und breit kein hoher Baum, nur kleine Gebüsche, die sich in den Niederungen wie künstliche Gärten gruppiren, oder malerisch an einzelne Felsenmassen anlehnen. Ein sanfter, kühler Wind fächelt die Wohlgerüche auf, welche Flora durch diese liebliche Gegend ausgestreut hat, und der Himmel wölbt sich tiefblau, mit einzelnen kleinen Wolken durchwebt, über die Landschaft. Ein unbeschreibliches Gefühl von Ruhe und Wohlbehagen kommt dem Wanderer entgegen; er fühlt sich hier, in der freien Atmosphäre, erfrischt, zu neuer Thätigkeit gespannt. Wie ein schwerer Traum liegen die Erinnerungen der Urwälder hinter ihm, und anmuthige Bilder bemächtigen sich seiner Seele. Solche Fluren erstrecken sich vorzugsweise über denjenigen Theil der Provinz Minas, welcher durch seinen weitverbreiteten Reichthum an Gold ihr den Namen der allgemeinen Minen (Minas Geraës) verschafft hat.

Der allgemeine physiognomische Charakter der Fluren von Minas Geraës erscheint in verschiedenen Gegenden verschiedenartig verändert. Der wichtigste Unterschied ist der, welchen die Brasilianer durch die Bezeichnungen Campo limpo, reine, Campo serrado geschlossene Flur andeuten. Nicht überall nämlich deckt nur ein Kleid von hohem Grase oder krautartigen Pflanzen die Campos-Ebene, sondern hier und da erheben sich auch dichte Gesträuche oder niedrige Bäume, die, bald in ausgedehnte Gehege verschlungen, bald in isolirte Gruppen zusammentretend, die Aussicht durch das Gebiet beschränken. Oft hat die Hand der Natur diese Pflanzungen von goldblättrigen Malpighien, von vielfarbigen Banisterien, steifen Erythroxylen, schlingenden Apocyneen und Paullinien, niedlichen Declieurien und lachenden Cassien so kunstreich geordnet, daß man in einer Parkanlage zu wandeln glaubt. Treten diese Gebüsche so nahe zusammen, daß sie nur mit Mühe durchbrochen werden, so nennt der Brasilianer die Flur Campo acarrascado, und besteht solch dichtes Gebüsche vorzugsweise aus Stauden, die in

den trocknen Monaten ihr Laub verlieren, Campo acatingado. Diese Form des Pflanzenwuchses erscheint besonders verbreitet in den hochliegenden Ebenen des Termo von Minas Novas und in vielen Gegenden der Provinz Goyaz. Von ganz besonderer Physiognomie sind die Fluren, durch welche einzelne verkrüppelte, dickrindige Bäume, mit krummen, weitausgestreckten Aesten und saftlosen graugrünen Blättern zerstreut stehen. Sobald die Regen der ersten feuchten Monate den trocknen Boden der Fluren belebt haben, brechen tausend Blüthen aus diesen Bäumen in geringer Höhe über dem Boden hervor, und bereiten, leicht erreichbar, dem Botaniker ein hohes Freudenfest.

Da, wo die Gebirge von Minas neben dem edelsten Metalle auch den edelsten Stein erzeugen, in dem Diamantendistricte, erheben sie sich am höchsten über den Spiegel des Meeres, und hier treten auch die Eigenthümlichkeiten der Campos-Flora am sprechendsten hervor. Zartheit, feine Ausbildung und bizarre Mannichfaltigkeit ist der allgemeine Charakter der hier wohnenden Pflanzenformen. Sie verhalten sich zu jenen in den Urwäldern gleichsam wie die Variation des Tonkünstlers zu seinem Thema. Man findet hier die Gattungen, welche die wesentlichen Züge in der Form des Urwaldes ausmachen, entweder gar nicht, und an ihrer Stelle andere, verwandte, von kleinerer und niedlicherer Bildung, oder Arten derselben Gattungen, die, wenngleich verschieden, den dortigen entsprechen. So scheint es fast, als habe die Natur den Pflanzenstoff, welcher, noch roher und in größeren Massen, zu den saftigen Blättern und ansehnlichen Blüthen der Waldpflanzen ausgebreitet worden, hier in den Campos verfeinert, und zu edleren, zierlicheren Formen organisirt. Einige Gebilde sind den höheren Campos fast ausschließend eigen, wie die stämmigen, dichotomisch verästelten Lilienbäume aus den Gattungen Vellosia und Barbacenia, welche man im Lande Canella d'Ema, Straußenfuß, nennt. Die oft fußdicken, nackten, durch die jährlichen Brände der Fluren an der Oberfläche verkohlten Stämme, welche nur an den gabligen Aesten einen Büschel langer steifer Lilienblätter und große schönfarbige Blumen tragen, sind von der frappantesten Wirkung in dem Gemälde dieser hochliegenden Ge-

genden, und der Einwohner glaubt in ihrer häufigen Gegenwart Anzeigen von Diamanten zu sehen. Auch die Paina do Campo, Korbblüthenbäumchen mit nadelförmigen Blättern und mit einem dichten Filzpolster überzogen, dann eine Art von Melocactus und gewisse Arten strauchartiger Gräser sind dem Diamantendistricte vorzugsweise eigen. Hier und da treten kahle Bänke weißen Quarzschiefers aus dem begrasten Boden hervor, welche, gleich jenen Flötzschichten in den Llanos von Caracas oder den Steinriffen im Karoo des Cap-Landes, in unabsehbarer Länge, bald auf dem Rücken der Berge und Hügel, bald in den Niederungen hinlaufen, und mit einer dürren Decke weißlichter Flechten bekleidet sind.

Ein und zwanzigster Brief.

Ueber die Physiognomik des Thieres im Allgemeinen.

Um unsere physiognomische Untersuchung zum Abschluß zu bringen, hätte ich noch kurz die ästhetische Bedeutung des Thieres hervorzuheben. Im Thiere kommt die Natur zur Empfindung, zum Genuß ihrer selbst. Das vegetabilische Leben ist bei allem Reichthume seiner Formen, bei aller Fülle und Ueppigkeit, doch nur ein halbes, unvollständiges, der bloße Anfang, aber nicht die volle, entsprechende Existenz der Lebensidee. Erst wenn das Leben für sich selbst da ist, wenn es die Freude des Daseins selbst inne wird, wenn es sich fühlt, sich genießt, ist es in seiner ganzen Bedeutung zur Wirklichkeit gekommen. „Die ganze Schöpfung sollte durchgenossen, durchgefühlt, durchgearbeitet werden", sagt Herder. So producirt denn die Natur in allen ihren Regionen fühlende, genießende Individuen. Im Wasser, in der Luft, auf der Erde, überall bricht die Freude der Empfindung aus, die stille Ruhe der Pflanzenwelt wird gebrochen, Alles rührt sich und nimmt Besitz von den Schätzen, welche die Natur dem Empfindenden bietet.

Auch der ästhetische Sinn verlangt die Belebung der Landschaft durch thierische Gestalten. Selbst die Landschaften, die uns gerade durch die lautlose Stille und Einsamkeit anziehen, büßen nichts ein durch die Gegenwart eines ruhenden oder lauschenden Thieres; im Gegentheil, diese erhebt jenen Eindruck, weil dadurch die Empfindung der Ruhe und Stille in die Landschaft selbst verlegt wird. Ist nun aber vollends die Landschaft an und für sich schon eine bewegtere, so entsteht um so mehr das Bedürfniß, die innere, noch verschlossene Lebendigkeit der Pflanzenwelt auch als empfindendes Individuum vor sich zu sehen.

Die Empfindung ist es im Allgemeinen, wodurch sich das Thier specifisch von der Pflanze unterscheidet. Aus der Empfindung folgen die weiteren wesentlichen Erscheinungen des thierischen Lebens. Das empfindende Individuum ist mit verschiedenen Sinnen ausgerüstet, die in ihrer ganzen Organisation sich nach bestimmten Seiten der äußeren Natur hinwenden, und durch welche es diese in sein Selbstgefühl aufnimmt. Dieser theoretische Proceß ist wesentlich zugleich ein praktischer. Das Thier wird durch die Empfindung getrieben, seine Nahrung zu suchen, sich zu begatten, sich zu schützen gegen äußere Feinde u. s. w. Diese Triebe befriedigt es, indem es, frei von dem unmittelbaren Zusammenhange mit der Erde, willkührlich den Ort wechselt. Endlich zeigt das Thier auch in der Stimme, daß es die äußeren Eindrücke zu einer untheilbaren individuellen Innerlichkeit sammelt. Empfindung und Trieb ist die wesentliche Region, in welcher sich das thierische Leben bewegt. Allerdings vermag das Thier zu sinnlichen Bildern fortzugehen, sich auch dieser zu erinnern, allein nie tritt es diesen Bildern und seinen Empfindungen als Ich gegenüber. Das Princip also, durch welches die absolute Macht der Empfindung und des Triebes von Grund aus gebrochen wird, nämlich die innerliche Allgemeinheit des Selbstbewußtseins, ist dem thierischen Leben wesentlich fremd. Es würde uns zu weit führen, wollten wir hier diesen specifischen Unterschied des Thieres vom Menschen ins Detail verfolgen. Wir wenden unsere Blicke sogleich auf die allgemeine physiognomische Erscheinung des Thieres. Aehnlich wie bei den Pflanzen fassen wir auch hier sogleich

die höheren Thierformen ins Auge, weil erst in ihnen das thierische Leben seinen vollen, entsprechenden Ausdruck gewinnt.

Daß das Thier alle seine Theile in viel intensiverer Weise dem Ganzen unterordnet, als die Pflanze, drängt sich der Anschauung ohne Weiteres von selbst auf. So lange die Pflanze wächst, schießen auch neue Theile heraus. Es entstehen frische Zweige, Blätter, Blüthen, indem andere absterben. Auch ist das Leben der ganzen Pflanze durch partielle Verletzungen nicht leicht bedroht. Selbst wenn der Baum seinen höchsten Schmuck, die Krone verliert, so vermag er diesen Verlust nicht blos zu überdauern, sondern das Verlorene auch von Neuem zu ersetzen. Das Thier dagegen ist von dem Momente an, wo es der Anschauung als Lebendiges entgegentritt, ein geschlossenes Ganze. Es wachsen, wenn das Thier auch einzelne Theile, wie Haare, Federn u. s. w. abwirft und durch neue ersetzt, doch keine neuen Glieder hinzu, sondern die mit der Geburt ihm gegebenen vergrößern sich, dehnen sich immer mehr und mehr aus. Die Pflanze hat sogleich in ihrer linearen, nach verschiedenen Richtungen hin sich verzweigenden Gestalt dies Unabgeschlossene, Unbestimmte an sich, während das Thier sich in die in sich abgeschlossene Gestalt einer Kugel oder eines Cylinders zurücknimmt. Weiter sondern sich nun in der thierischen Gestalt mehr oder weniger bestimmt von einander ab der Kopf, die Brust, der Leib. Der Leib mit der Brust umschließt die Organe der Ernährung und Athmung, welche bei der Pflanze nach außen gekehrt waren, oder aus denen vielmehr die Pflanze wesentlich bestand, der Kopf trägt die Organe der Empfindung; das Ganze ruht auf den Werkzeugen der Bewegung. Wenn durch diese allgemeinen Bestimmungen die thierische Gestalt mit der menschlichen übereinstimmt, so tritt das specifisch Thierische sogleich hervor in der horizontalen Stellung des thierischen Leibes. Das Thier kann trotz seiner willkührlichen Selbstbewegung doch nicht los von der Erde; es bleibt gegen dieselbe gebückt, am Boden hinsuchend. Es wird dieser allgemeine Ausdruck des Unfreien, von dem Triebe Beherrschten dadurch noch erhöht, daß der Kopf des Thieres sich überwiegend nach dem Munde hin zuspitzt. „Alle Thiere sehen aus wie ein lebendig gewordener Schnapp- und Freßzweck. Dies hat zwar seine

Grade; das Thier steht um so höher, je weniger der Kopf mit dem Rumpfe in horizontaler Linie fortgeht und je mehr der Kiefer zurücktritt, die Stirn sich hervorwölbt." (Vischer.) Ganz überwunden ist dieser specifisch sinnliche Habitus erst in der menschlichen Gestalt.

Das thierische Leben zerfällt in eine Menge von Gattungen und Arten, die sich, trotz aller Uebergänge, doch streng von einander ausschließen. Die Bewußtlosigkeit, Unfreiheit des Thieres ist hiervon die nothwendige Consequenz. Es ist daher auch durchaus ungehörig, den Menschen seiner leiblichen Organisation nach nur als eine besondere Klasse der Säugethiere zu fassen oder gar mit dem Affen in eine Klasse zu stellen. Der menschliche Organismus ist vielmehr die ideelle Vereinigung aller thierischen Formen, und eben dadurch tritt er aus der ganzen Sphäre des thierischen Lebens wesentlich heraus. Die Thiere sind, wie Herder sich ausdrückt, gebrochene und durch katoptrische Spiegel aus einander geworfene Strahlen des menschlichen Bildes, disjecta membra poetae. Der Mensch löst sich, indem er sich selbst weiß, von der natürlich ihm gegebenen Bestimmtheit los. Er stellt diese vor sich hin, betrachtet sie als eine ihm äußerlich gegenüberstehende Welt. Ein seiner selbstbewußtes Thier ist eben darum eine absolute Unmöglichkeit, weil das Thier, an eine besondere, ausschließliche Bestimmtheit schlechthin gebunden, in die Beschränktheit einer besonderen Gattung aufgeht. Das Selbstbewußtsein wäre mitten in dieser Beschränktheit zugleich das Hinaussein darüber, das Sichlostrennen davon, die unbeschränkte, aus jeder festen Bestimmtheit sich herausziehende Innerlichkeit. Eben diese innerliche Gebundenheit, dies Beherrschtwerden von bestimmten, besonderen Potenzen zeigt sich denn auch in der ganzen äußeren Erscheinung des Thieres. Die thierische Gestalt ist bedingt durch die Stellung, durch das eigenthümliche Verhältniß der einzelnen Systeme und Organe zu einander. Mit diesem ist das Thier sogleich auf eine bestimmte Nahrung, auf eine bestimmte Lebensweise angewiesen, sein Instinct, seine Triebe haben eine eigenthümliche Richtung, eine wesentliche Beziehung zu den bestimmten Regionen, Gestaltungen und Producten der Erde, auch ein besonderes Verhältniß zu anderen thierischen Individuen. Wie sich alle diese Momente in die

innerliche Einheit der thierischen Seele zusammennehmen, so ist die ganze Erscheinung des Thieres der äußere Ausdruck dieser seiner besonders gearteten, psychischen Bestimmtheit. Offenbar tritt beim Thiere der Unterschied der physiognomisch bedeutsamen Formen von einander viel entschiedener, prägnanter hervor, als bei der Pflanze. Auch bringt das Thier sein eigenthümliches Wesen in sehr verschiedenen Situationen zur Darstellung. Das Thier ruht, bewegt sich, sucht seine Nahrung, kämpft, arbeitet, brüllt, singt, tummelt sich nach Belieben, während die Pflanze immer schweigsam und ruhig dasteht. Die Stimmungen, welche die Pflanzenwelt im Beschauer erweckt, haben nothwendig einen mehr ruhigen, die geistige Bewegung sänftigenden, abspannenden Charakter. Im Thiere tritt uns schon ein vielfach erregtes Seelenleben entgegen. Die mannichfachsten Triebe brechen ungehemmt in natürlicher Frische frei heraus. So finden wir denn in den thierischen Gestalten vor Allem diesen Ausdruck einer energischen Lebenslust, des Muthes, der Fröhlichkeit, Behaglichkeit; dann aber auch der ungebändigten Wildheit, Grausamkeit. Das Thier zeigt aber in seinem instinctartigen Thun auch unzweifelhaft die Fähigkeit, zu Bildern und sinnlichen Vorstellungen fortzugehen, und durch diese sich bestimmen zu lassen. Gerade die instinctartige Sicherheit, mit der es auf seinen Zweck losgeht, giebt seinem Thun den Schein der tiefsten Bedachtsamkeit. Nach dieser Seite hin ist es besonders Klugheit, List, Verschlagenheit, welche wir in den thierischen Gestalten verkörpert sehen. Auch fehlt es hier nicht an Situationen von entschieden komischem Charakter. Das Thier hat ferner auch Anhänglichkeit an seines Gleichen; es schließt sich sogar den Menschen an und giebt die offenbarsten Beweise seiner Treue. Ebenso sehr finden wir aber auch die eclatantesten Beispiele des Gegentheils. Wir brauchen nur an die Fabel zu denken, um darauf aufmerksam zu werden, welchen reichen Stoff von Bildern für geistige Zustände die Thierwelt bietet. Offenbar wird die Fabel immer darauf ausgehen müssen, die Thiere nach ihrem specifischen Charakter vorzuführen. Tüchtige Fabeln enthalten darum immer auch eine physiognomische Deutung bestimmter thierischer Formen. Wenn es uns auf das Wesen der Thiere ankommt, haben wir freilich kein Recht da-

zu, irgend ein Prädicat, welches geistige Freiheit ausdrückt, dem Thiere beizulegen. Die ästhetische Anschauung aber, wissen wir, verfährt mit den Thieren analog, wie mit den Pflanzen und der todten Natur. Sie idealisirt, vervollständigt das im thierischen Leben am offenbarsten hervortretende Streben der Natur, sich persönlich zu gestalten, und findet so in den thierischen Formen Momente ihrer eigenen geistigen Innerlichkeit.

Indem das Thier wesentlich zur Natur gehört, auch in seiner ganzen Erscheinung diese Beziehung zur Natur an sich trägt, so hat es auch die bildende Kunst in diese natürliche Umgebung hineinzuversetzen, um es entsprechend darzustellen. Nur die Thiere, welche sich speciell dem Menschen anschließen, und gerade durch diese ihre Anhänglichkeit unser Interesse erregen, mag auch die Kunst als Attribute des Menschen behandeln. Reißen wir das Thier aus diesem Verkehre mit dem Menschen, oder jener natürlichen Umgebung schlechthin heraus, stellen wir es rein für sich hin, so erhält es dadurch einen Werth und eine Selbständigkeit, die es seinem Wesen nach nicht verdient. Der Mensch tritt als Person der Natur frei gegenüber. Er schafft sich eine geistige Welt, und giebt dieser ihre eigenthümlichen äußeren Formen. Schon das Individuum ist durch seine unendliche Innerlichkeit von absolutem Werthe. Die menschliche Gestalt ist die äußere Erscheinung dieser freien Innerlichkeit; in ihr kann daher rein für sich ein absoluter Inhalt zum Ausdruck kommen. Vor Allem zeigt sich dies in der Sculptur, welche wesentlich die Idee als in der menschlichen Gestalt verkörpert darstellt. Allerdings finden wir schon in der antiken Sculptur auch Thierstatuen. Jedoch sind es nur wenige Thierarten, welchen die Alten diese Ehre angethan haben. Es sind solche, welche durch ihr eigenthümliches Wesen nach irgend einer Seite hin symbolisch darstellen, was die antike Welt vor Allem vom Menschen forderte. Immer bleibt es aber widersprechend, dem Thiere diese plastische Ruhe und Abgeschlossenheit in sich zu ertheilen, die ihm seiner ganzen Natur nach nicht zukommt. Im Walde, auf der Flur, in den Bäumen, auf dem Wasser — da entwickelt das Thier seine volle Lebenskraft, da tritt sein Charakter frei hervor und offenbart sich in seiner besonderen, eigenthümlichen Weise.

Zwei und zwanzigster Brief.

Geschichte der physischen Weltanschauung; allgemeine Aufgabe.

Kosm. 138.

Die Erdkunde der Phönizier.

Kosm. 160.

Indem wir uns zu dem letzten Abschnitt des Kosmos, zur „Geschichte der physischen Weltanschauung" hinwenden, wird es nöthig sein, daß ich Ihnen voran mit wenigen Worten die Aufgabe näher bezeichne, welche ich mir hier stelle.

A. v. Humboldt's Kosmos betrachtet die Welt, wie dies schon im Worte Kosmos angedeutet ist, als ein geordnetes Ganze. Dabei bleibt aber die eine Seite der Welt, nämlich der Mensch als geistiges Wesen, und zwar sowohl die individuelle Erscheinung desselben, als auch die allgemeinen Gestaltungen des Geistes und deren Geschichte, von der Betrachtung ausgeschlossen. Das Wort Natur wird allerdings in sehr mannichfachen Bedeutungen gebraucht. Das Gewöhnliche ist aber doch, die Natur dem Geiste gegenüber zu stellen, Natur und Geist also als die zwei Hauptgestalten, als den allgemeinsten Unterschied der Welt zu fassen. Hiernach hätte es denn der Kosmos eben mit dieser einen Gestaltung der Welt, mit der Natur zu thun.

Welche Aufgaben die strengwissenschaftliche Betrachtung der Natur zu lösen hat, habe ich schon in meinen ersten Briefen entwickelt. Wenn A. v. Humboldt vor Allem darauf dringt, daß die Wissenschaft die verschiedenen Gestalten des Kosmos in ihrem inneren Zusammenhange, als getragen von der Idee des Ganzen darzustellen habe, so müssen wir diese Forderung als vollkommen in dem Wesen der Wissenschaft begründet ansehen. Die Wissenschaft hat die Natur im Allgemeinen zu erkennen, wie sie ihrem Wesen nach ist. Ist also die Natur an und für sich kein bloßes Convolut von einzelnen Gestalten, fallen diese nicht gleichgültig und beziehungslos auseinander,

sondern werden sie vielmehr zu einem vernünftigen, in sich geordneten Ganzen zusammengehalten, so hat offenbar auch die Wissenschaft die Natur eben als dieses Ganze darzustellen. Jedoch ist es nicht so ohne Weiteres als ein einfaches, auf der Hand liegendes Factum gegeben, daß die Natur ein Ganzes und in welchem Sinne sie dies ist. Der Wissenschaft der Natur würde es daher unmöglich erlassen werden können, eben hierüber genauere Untersuchungen anzustellen.

Der inneren Einheit aller Naturerscheinungen nicht widersprechend ist es, wenn sich die eine allgemeine Wissenschaft der Natur in eine Menge verschiedener Disciplinen trennt. Sogleich aber werden wir die Forderung stellen, daß ebenso, wie die Gestaltungen der objectiven Natur zusammenhängen, ebenso auch die verschiedenen Disciplinen der Naturwissenschaft sich in innere Beziehung zu setzen haben, sich ausdrücklich als Glieder eines Ganzen betrachten und demgemäß formiren müssen. Jede besondere Disciplin giebt immer nur ihren eigenthümlichen Beitrag zur Wissenschaft des Naturganzen. Nur durch diese Einordnung ist sie wirkliche Erkenntniß der Natur. Mag ihr Gegenstand auch noch so sehr nur eine einzelne Gestalt der Natur betreffen, sie muß diese einzelne Gestalt doch immer behandeln, wie sie in der Natur selbst ist, darf sie also unmöglich aus dem Zusammenhange herausreißen, darf sie nicht schlechthin isoliren. Auch ist von der anderen Seite das Ganze der Natur offenbar erst dann erkannt, wenn die Wissenschaft in alle einzelnen Theile desselben herabsteigt. Jede Erweiterung, jede ausgedehntere Detaillirung kommt also immer wieder dem Ganzen zu Gute, ist eine Ausfüllung, Realisirung der Idee der Naturwissenschaft. Daß eine solche Durchdringung des Einzelnen und Ganzen, wie wir sie hier fordern, eine solche organische Gliederung der Naturwissenschaft eine unendlich schwierige Aufgabe ist, bedarf kaum einer weiteren Erwähnung. Dies darf uns aber nicht hindern, die Forderungen uns zum klaren Bewußtsein zu bringen, welche entschieden in der Idee der Wissenschaft enthalten sind, und welche auch, trotz aller Schwankungen und Abwege, in der historischen Entwickelung der Naturwissenschaft sich immer wieder als das nothwendige Ziel der Erkenntniß geltend machen.

A. v. Humboldt hat sich in seinem Kosmos nicht die Auf-

gabe gestellt, die Lehre von dem Naturganzen durch alle ihre einzelnen Glieder ausführlich und streng systematisch durchzuführen. Wie er selbst sich seine Aufgabe beschränkt, ist in dem ersten Theile des Kosmos S. 49—72 nachzulesen. Diese Beschränkung geht aber unmittelbar auch auf die Betrachtung der „Geschichte der physischen Weltanschauung" über. Auch diese soll nicht das ganze historische Detail umfassen, sondern die allmälige Entwickelung der Erkenntniß nur in ihren Hauptzügen fragmentarisch und übersichtlich hervorheben. Die Geschichte der physischen Weltanschauung wird erklärt als die Geschichte der Erkenntniß eines Naturganzen, als die Darstellung des Strebens der Menschheit, das Zusammenwirken der Kräfte in dem Erd- und Himmelsraum zu begreifen, „gleichsam als die Geschichte des Gedankens von der Einheit in den Erscheinungen und von dem Zusammenwirken der Kräfte im Weltall." Eben auf diesen Gedanken der Einheit werde ich — abgesehen von den nöthigen erläuternden Zusätzen über historische Thatsachen, die der Kosmos erwähnt — in den folgenden Briefen vor Allem meine Aufmerksamkeit richten. Es hat diese Einheit sehr verschiedene Formen; die wichtigsten derselben in ihrem historischen Zusammenhange zu verfolgen, und nach ihrem inneren Gehalte darzustellen, ist die Aufgabe, durch deren Lösung ich die wesentliche Tendenz des Kosmos in der entsprechendsten Weise zu erläutern und fortzuführen glaube.

Schon aus früheren Untersuchungen ist uns bekannt, wie besonders die pantheistischen Religionen, welche man auch wohl als Naturreligionen bezeichnet, die Idee der Gottheit in die engste Beziehung zu den Erscheinungen der Natur setzen, die Natur vorzugsweise als das Dasein, als die Offenbarung des Göttlichen betrachten. Indem aber so die einzelnen hervorstechenden Gestalten der Natur zu Momenten des Einen göttlichen Lebens werden, so kommt schon das religiöse Bewußtsein zu der Anschauung eines Weltganzen. So gering hier auch die empirische Kenntniß der Natur sein mag, so beschränkt der ganze Gesichtskreis, die Religion treibt zu einem Abschluß der Anschauung hin, und ergänzt daher auch durch die Phantasie, was der sinnlichen Erfahrung fehlt. Dem Kosmos A. v.

Humboldts folgend, schließen wir diese Weltanschauungen des religiösen Bewußtseins aus unserer Betrachtung aus. Und sonach hätten wir uns sogleich zu den Griechen hinzuwenden, als dem Volke, in welchem der Geist sich zuerst aus der Sphäre der religiösen Ahnung und Vorstellung mit Entschiedenheit frei macht, und sich der Natur ausdrücklich mit der Tendenz, sie wissenschaftlich zu erkennen, gegenüber stellt. Voran aber noch einige Bemerkungen über ein Volk, welches, wenn es auch nicht zu einer wissenschaftlichen Betrachtung der Natur fortging, doch durch seinen praktischen Sinn der Erdkunde eine Ausdehnung gab, die für alle Völker der alten Welt von dem mannichfachsten Einfluß war. Ich meine die Phönizier.

Die Phönizier nehmen in der Geschichte der alten Welt eine sehr eigenthümliche Stellung ein. Zur Zeit, in welcher die Phönizier in ihrer vollen Blüthe standen, sehen wir die übrigen Völker sich mehr oder weniger ausdrücklich in sich abschließen. Sie ruhen in der Einheit mit ihrer Natur, sind so vollständig beschäftigt mit der inneren Gestaltung und der Verarbeitung der ihnen angewiesenen natürlichen Umgebung, daß sie die Berührung mit anderen Völkern scheu zurückweisen. Oder aber diese Berührung ist eine feindliche; die Völker suchen sich gegenseitig zu vernichten. Den Phöniziern dagegen ist von Anfang ihres historischen Auftretens an der friedliche Verkehr mit anderen Völkern ein wesentliches Lebenselement. Ueberwiegend bildet der Handel den Mittelpunkt dieses Verkehrs. Eben dieser Handelssinn der Phönizier ist es, welcher vorzugsweise die Völker der damaligen Zeit in Connex setzt, durch welchen sie die Producte ihres Landes und ihrer eigenen Arbeit sich mittheilen, durch welchen sie überhaupt für einander sind, auf einander Einfluß ausüben. Daß das Meer wesentlich das verbindende Element ist, und daß besonders das mittelländische Meer diesen Charakter in der prägnantesten Weise an sich trägt, dies zeigen zuerst die Phönizier. Sie sind die Organe, durch welche sich diese Verbindung ausführt. In ihnen sammelt sich daher auch die Erdkunde der damaligen Zeit; in ihnen faßt sie sich zusammen, während die übrigen Völker zuerst nur das Material dieser Kunde sind, auch von den Phöniziern selbst absichtlich in Unkenntniß gehalten, mit Mährchen allerlei Art, wie die Kinder,

abgefunden, von den Reisen in ferne Länder zurückgeschreckt werden. Die eigenthümliche Beschaffenheit und Lage des phönizischen Landes kam der ursprünglichen Anlage und dem praktischen Sinne seiner Bewohner auf das Offenbarste entgegen. „Ein überaus fruchtbarer, reichbewässerter Boden, ein glückliches Klima, vortreffliche Weiden in den nahen Bergen und Thalgründen, das fischreiche Meer, eine Küste, reich an sicheren, durch Vorgebirge und natürliche Hafendämme geschützten Buchten, ausgezeichnetes Bauholz in den Cedern- und Cypressenwaldungen des Libanon, alles dieses macht die phönizische Küste zu den verschiedensten Beschäftigungen, des Ackerbaues, der Obst- und Weincultur, der Viehzucht, der Fischerei, der Schifffahrt und des Handels gleich geeignet. Die phönizische Mythologie, welche die Erfinder aller dieser Lebensweisen unter den Göttern und mythologischen Personen des eigenen Landes nachweiset, kann daher eine gewisse Wahrheit für sich in Anspruch nehmen. Dazu kommt die Stellung zu den Nachbarländern. Im Innern Asiens, namentlich in den Euphratländern nach der einen, dann in Aegypten nach der anderen Seite, blühten mächtige und früh cultivirte Staaten lange vorher, ehe die Bewohner der palästinensischen Küste zu einer gleichen Stufe der Cultur fortgeschritten waren. Im Mittelpunkte dieser Staaten gelegen war Phönizien der natürliche Stapelplatz der Waaren für beide, und ebenfalls vermöge seiner Lage der Centralpunkt des Handels für den Osten und Westen, weil aus dem Inneren Asiens die Waaren am leichtesten und sichersten dahin gelangen und von da weiter auf dem Seewege nach dem Westen, und namentlich nach Aegypten, verführt werden können. Die Culturverhältnisse der näher liegenden Küstenländer und Inseln des mittelländischen Meeres begünstigten in so alter Zeit diesen Handel und trugen nicht wenig dazu bei, Phönizien früh reich und blühend zu machen. In den westlichen Gegenden wohnten nur uncivilisirte Völker, welche den Werth der reichen Producte ihrer eigenen Länder noch nicht kannten, oder doch diese nicht zu benutzen wußten. Die Phönizier, welche ihnen theils Kunsterzeugnisse des eigenen Landes, theils assyrische und ägyptische Waaren zuführten, standen daher bei einem Tauschhandel ebenso im Vortheil, wie die europäischen Seefahrer bei ihrem ersten Ver-

kehre mit den gold- und silberreichen Ländern der neuen Welt, und ihr Handel mit den Westländern fing mit ihrem Reichthum und Wohlstand erst zu sinken an, als die fortschreitende Cultur der westlichen Völker ihrem alten Monopolhandel ein Ende gemacht hatte."*)

Kein Land der alten Welt von so geringem Umfange — die Länge Phöniziens betrug nur etwa 50 Meilen, die Breite desselben an einigen Punkten kaum eine halbe Stunde, an anderen etwas mehr als eine Meile — hat so viele Kolonisten ausgesandt, kein Staat so zahlreiche Städte gegründet, so weite Ländergebiete kolonisirt. Abgesehen von dem natürlichen Handelssinn der Phönizier finden schon die alten Schriftsteller die wesentliche Veranlassung dieser Kolonisationen theils in der Uebervölkerung und den daraus entstehenden socialen und politischen Uebelständen, theils in politischen Streitigkeiten, hervorgerufen durch die ungleiche Stellung der Staatsbürger, in Folge dessen der bedrückte oder besiegte Theil freiwillig oder gezwungen sich zur Auswanderung entschloß; ferner auch in Kriegen, wodurch ganze Stämme über die Küsten hinausgedrängt wurden. Um die Möglichkeit einer so raschen und weitgreifenden Kolonisation erklärlich zu finden, müssen wir besonders bedenken, daß ohne Zweifel an den Kolonien der Phönizier sich mehr oder weniger auch andere Völker betheiligten, theils aus ihrer nächsten Umgebung, theils aus den Gegenden, in welche die Kolonien gesandt wurden. Außer den Inseln des Mittelmeeres waren die Hauptkolonienländer Phöniziens das südliche Spanien, und die Nord- auch Nordwestküste von Afrika. An der Westküste Afrika's zogen sich ihre Kolonien bis zur Insel Cerne, jetzt Arguin hin. Endlich besaßen die Phönizier schon in sehr früher Zeit auch Ansiedelungen an den Ufern des schwarzen Meeres. Mit der Lage dieser Kolonien sind im Allgemeinen auch schon die Richtungen des phönizischen Handels angedeutet. Der östliche Handel ging zunächst nach Aegypten. Er concentrirte sich besonders in Unterägypten, wo die Phönizier bis

*) S. Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber. Art. Phönizien von Movers. Auch die folgenden Mittheilungen über die Phönizier schließen sich besonders an Movers an.

zum rothen Meere hin verschiedene Emporien und Niederlassungen hatten. Auch in Memphis, der Hauptstadt von Mittelägypten, besaßen sie eine Handelsniederlassung mit einem Stadtquartiere und einem Heiligthume, „der fremden Aphrodite", deren Wanderung nach Aegypten durch ein altes Fest, die Ankunft der Göttin aus Phönizien, gefeiert und durch einen großen Mythenkreis verherrlicht wurde. Entschieden waren es die Phönizier, die den ägyptischen Handel nach allen Richtungen hin leiteten. Auch der Handel, der von den ägyptischen Häfen des rothen Meeres aus sich nach Arabien, Aethiopien und Indien hin erstreckte, war größtentheils in den Händen der Phönizier. Ein weiterer Zweig des östlichen Handels der Phönizier ging zu den Emporien Arabiens und von da auf verschiedenen Wegen nach Aethiopien und Indien. In der älteren Zeit waren die Häfen Eziongäber und Elat — vielleicht selbst phönizische Anlagen — die Hauptstationen dieses Handels. Besonders von hier aus fuhren phönizische Schiffe durch den arabischen Meerbusen nach Ophir. Wo Ophir lag, ist nicht mit voller Bestimmtheit auszumachen. Einige Historiker verlegen es nach Afrika, die meisten nach Indien. Es scheinen diese Ophirfahrten seit dem 8. Jahrhundert, in welchem die Syrer sich in Besitz jener Emporien setzten, unterbrochen. Auf anderen Wegen jedoch finden wir die Phönizier fortdauernd im Verkehr mit Indien. Besonders bezogen sie indische Waaren durch die Sabäer, ein Handelsvolk im südlichen Arabien. Vor Allem aber geschah die Verbindung mit Indien über die Euphratgegenden. Ueberhaupt bilden diese das eigentliche Centrum des asiatischen Handels. Hier trafen theils auf den Wasserstraßen des Euphrat und Tigris, theils auf dem Wege des Landhandels die Waaren des ganzen Asiens zusammen. — Der westliche Handel der Phönizier umfaßte die Küsten des mittelländischen Meeres, und die Westküsten Afrikas und Europas. Mit den Griechen stehen die Phönizier schon zur Zeit Homers in Verbindung. Der damalige geringe Culturzustand bot aber nur die Gelegenheit eines Kleinhandels. Erst in der nachhomerischen Zeit nahm der phönizische Handel mit Griechenland einen geordneten Gang. Wir sehen ihn mit der steigenden Cultur und den sich erweiternden Lebensbedürfnissen immer

lebendiger werden, und ungeachtet mancher politischer Störungen durch die Blüthezeit Griechenlands hindurch fortdauern. An den bedeutenden Handelsorten, im Festlande wie auf den Inseln, hatten phönizische Kaufleute ihre Handelshäuser und kaufmännische Innungen; so besonders in Salamis, einer griechischen Stadt auf Cypern, in Rhodus und Samos. Auf dem Continente war Athen während seiner Blüthe ein Hauptsitz des griechischen Handels. Am lebendigsten und einträglichsten war aber der westliche Seehandel der Phönizier nach den Kolonialländern der Nordküste Afrikas und des südwestlichen Spaniens, wie nach den atlantischen Gegenden hin. Die Phönizier behaupteten hier bis in das 3. Jahrhundert v. Chr. den Monopolhandel. Jahrhunderte hindurch hatten die tyrischen Tarsisfahrer die reichen Schätze jener Gegenden den griechischen Küsten entlang in die Heimath zurückgeführt, ehe jenen auch nur der Name Tarsis oder Tartessus und eine dunkle Kunde dieser Länder zugekommen war. So eifersüchtig bewahrten die Phönizier ihre Handelsgeheimnisse. Später verbreiteten sie absichtlich Mährchen von den grauenhaften Wesen, die in den westlichen Gegenden hausten. Daher finden wir denn auch noch um das 7. Jahrhundert, in welchem griechische Kolonisten sich schon längst an allen anderen Küsten des Mittelmeeres niedergelassen hatten, keine Spur von griechischen Anlagen an Afrikas Nordküste und in allen über Sicilien hinaus gelegenen Westländern. Wenn griechische Seefahrer in die westlichen Gegenden sich hinauswagten, so versenkten die Phönizier deren Schiffe in den Grund, und tödteten die Mannschaft, damit nicht eine Kunde von ihren dortigen Handelsverbindungen ihnen Concurrenten herbeiführe. Den Reichthum und die Macht der Phönizier leiteten schon die Alten nicht mit Unrecht vorzugsweise von dem Handel mit den iberischen Kolonien her. Vor Allem hervorgehoben wird der beispiellose Ueberfluß Spaniens an Silber. Die Bewohner der Küsten, die nur mit den Phöniziern zu thun hatten, kannten den Werth der edlen Metalle noch nicht, und überließen den Fremdlingen, wie es in der dem Aristoteles beigelegten Schrift: Sammlung wunderbarer Erzählungen heißt, ihre Schätze um gemeinen Schiffertrödel. Wie weit sich die Schiffahrt der Phönizier in dem atlantischen Ocean erstreckte, ist nicht mit

vollkommener Bestimmtheit zu entscheiden. Gewiß ist ihr Verkehr mit den, besonders an Zinn reichen, britannischen Inseln. Wahrscheinlich erreichten, wie besonders aus dem Handel mit Bernstein zu vermuthen ist, ihre Fahrten auch die Küsten der Ostsee. Nach Süden hin erscheint das grüne Vorgebirge an der Westküste Afrikas die Grenze des phönizischen Handels. Außerdem aber wäre hier zu erwähnen die Umschiffung Afrikas, welche nach Herodots Bericht die Phönizier, veranlaßt durch den König Necho II. von Aegypten (611—595 v. Chr.), unternommen und glücklich ausgeführt haben sollen. Es ist gegen die Wahrheit der Erzählung nichts Wesentliches einzuwenden. Ich setze die Worte Herodots selbst her. „Necho sandte phönizische Männer auf Schiffen mit dem Auftrag ab, sie sollten zurück durch die Säulen des Herakles bis in das nördliche Meer schiffen und so nach Aegypten zurückkehren. Die Phönizier fuhren nun vom rothen Meere ab in das südliche Meer. So oft es Herbst wurde, hielten sie an, und besäeten das Land, wo sie jedesmal in Lybien waren und warteten die Ernte ab, und wenn sie geerntet hatten, so schifften sie weiter, so daß sie nach Ablauf von zwei Jahren im dritten Jahre durch die Säulen des Herakles herumbogen und nach Aegypten kamen. Und sie sagten, was mir zwar nicht glaublich scheint, vielleicht aber einem Anderen, wie sie bei der Umschiffung Lybiens die Sonne zur Rechten gehabt hätten."

Sie sehen aus diesen kurzen Mittheilungen, wie bedeutend die Ausdehnung der Erd- und Völkerkunde der alten Phönizier war. Dem Handelsinteresse am nächsten liegt die industrielle Bildung und technische Fertigkeit. Die Phönizier selbst stellen sich in den verschiedensten Zweigen der Industrie, Kunst und Wissenschaft als die ersten Entdecker dar. Auch hat der Umstand, daß Phönizier in der ältesten Zeit die einzigen Vermittler zwischen Osten und Westen waren, viel dazu beigetragen, ihnen hierin Glauben zu schenken. Allein die neuesten archäologischen Forschungen haben erwiesen, daß die Phönizier mit Unrecht sich diese Ehre vindiciren. Erfinder der Maße, Gewichte und Münzen, als welche früher die Phönizier angesehen wurden, sind, wie Böckh in seinen metrologischen Untersuchungen zuerst nachgewiesen, die Babylonier. Auch die Buchstabenschrift

stammt wahrscheinlich nicht von den Phöniziern, sondern von einem aramäischen Volke. Ebenso scheint auch die Glasfabrication keine ursprüngliche phönizische Erfindung, sondern von den Aegyptern, mit denen die Phönizier in den ältesten Zeiten in der engsten Verbindung standen, entlehnt. Den Ruhm aber, daß die Phönizier diese fremden Entdeckungen weiter ausgebildet, daß sie überhaupt jede Technik, die in dem Handelsverkehr von wesentlicher Bedeutung war, zu einer hohen Vollendung gebracht, wird ihnen Niemand antasten.

Nehmen wir zu der ausgedehnten Erdkunde der Phönizier die vielfachen Erfahrungen und Kenntnisse hinzu, welche eine ausgebildete Technik in sich schließt, so werden wir zugestehen müssen, daß die Phönizier Anregung und Vorbereitung zur Erkenntniß der Natur vollauf im Besitz hatten. Eine wissenschaftliche Anschauung des Weltganzen war aber damit noch nicht gewonnen. In wie weit sich die Phönizier eine solche angeeignet, ist nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden. Die phönizische Literatur ist fast spurlos untergegangen. Einige wenige Fragmente, dazu noch theilweise von unzuverlässiger Hand mitgetheilt, Anzeigen von alten Schriften und Schriftstellern: das ist Alles, was der Vergessenheit entrissen wurde. Indessen läßt dies Wenige auf ein hohes Alter, auf einen bedeutenden Umfang und auf eine große Reichhaltigkeit der phönizischen Literatur schließen. Wenn wir absehen von den Schriften, welche sich an die religiösen Anschauungen anlehnend, besonders in ihren Kosmogonien die auf praktischem Wege gewonnenen Kenntnisse der Natur mannichfach verarbeitet haben mögen, so scheint auch die didaktische Poesie der Phönizier vorzugsweise naturphilosophische Probleme behandelt zu haben. Eine kurze Andeutung hierüber finden wir unter Anderem bei Virgil, im ersten Buche seiner Aeneide. Hier singt ein tyrischer Sänger von dem Laufe des Mondes und den Finsternissen der Sonne, von dem Fuhrmann und Bär, von dem Ursprunge des Blitzes, Regens und Sturms, von der Entstehung der Menschen und Thiere, von den langen Nächten des Winters und den kurzen des Sommers.

Vor Allem reich war die phönizische Literatur an Schriften historischen und geographischen Inhalts. Den größten Ruf aber genossen die phönizischen Schriften über Land-

wirthschaft. Von dem umfangreichen Werke des Feldherrn Mago (Zeitgenosse des älteren Cyrus), welches in das Griechische und Lateinische übersetzt wurde, sind uns Fragmente bei den griechischen und römischen Schriftstellern erhalten. Man sieht aus ihnen, wie sorgfältig, kunstgerecht, und mit dem den Phöniziern eigenthümlichen Scharfsinn und praktischen Geschick hier alle Zweige der Landwirthschaft behandelt waren.*)

Drei und zwanzigster Brief.

Erdkunde und Naturwissenschaft der Griechen.

Kosm. 170 — 182.

Wollen wir die Entwickelung, welche die Erdkunde bei den Griechen genommen, in ihren Hauptstationen überblicken, so hätten wir zunächst auf Homer zurückzugehen. Allerdings können wir nicht alle Darstellungen, welche wir hierüber bei Homer finden, als allgemein verbreitete und anerkannte betrachten. Theilweise sind sie vielmehr eben nur vom Dichter erdacht. Allein doch immer so erdacht, daß sie sich der allgemeinen Vorstellungsweise anlegen. Auch haben gerade die Dichtungen Homers so entschieden das Bewußtsein des ganzen Volks durchdrungen, daß auch die in ihnen enthaltene geographische Anschauungsweise ohne Zweifel den weitgreifendsten Einfluß ausübte.

Um Ihnen das Wichtigste aus Homers Erd- und Weltkunde kurz anzuführen, so denkt sich Homer die Erde als eine runde Scheibe. Ueber dieser Scheibe wölbt sich das metallene, auf Bergen ruhende Himmelsgewölbe. Die Säulen, welche Himmel und Erde von einander trennen, trug im Westen Atlas. Auf die Höhe des Himmelsgewölbes können wir aus der An-

---

*) Movers a. a. O. S. 441 ff.

gabe schließen, daß Hephästos, von dem erzürnten Zeus herabgeschleudert, einen Tag gebrauchte, um bis auf Lemnos niederzufallen.*) Um die ganze Erdscheibe fließen langsam und ruhig die Fluthen des Okeanos. Diesen bezeichnet Homer wiederholt als Fluß, und unterscheidet ihn sehr bestimmt vom Meere. Der Okeanos ist die Urquelle des Meeres und aller Flüsse; seine Wasser mischen sich nie mit anderen, sondern bleiben geschieden davon wie Oel. Ganz im Westen, noch über den Okeanos hinaus, sind die in ewige Finsterniß gehüllten Kimmerier und die Behausungen des Hades. Ueber den letzteren finden wir bei Homer zwei verschiedene Vorstellungen, die sich bisweilen auch mit einander zu vermischen scheinen. Nach der einen nämlich liegt er in der Erde selbst, und unter ihm wölbt sich der schwarze Tartarus so tief, wie oben der Himmel emporsteigt; nach der anderen dagegen liegt er jenseits des Oceans, aber noch auf der Oberfläche. So steigt Odysseus in keinen Schlund herab, sondern schifft nur über die Fluthen des Oceans zu einem niedrigen Ufer und dem Haine der Persephone, und befindet sich dann schon auf dem Grunde und Boden des Hades. Vom östlichen Ocean erhebt sich Helios, steigt am Himmel hinauf, und senkt sich dann wieder im Westen in die Fluthen desselben. Daß Helios während der Nacht um die nördliche Erde herum auf dem Ocean nach Osten zurückschiffe, sagt Homer nirgends. Wahrscheinlich denkt sich Homer, Helios kehre unterhalb der Erde und des Tartarus zum Orte des Aufgangs zurück.

Was nun weiter die geographische Kenntniß der Erde betrifft, so ist diese bei Homer noch eine äußerst beschränkte. Es leuchtet jedoch sogleich ein, daß wir die Grenzen derselben nicht einfach durch die Hinweisung auf eine Landkarte, wie die heutige Wissenschaft sie entwirft, bezeichnen können. Selbst Ithaka und die benachbarten Inseln dachte sich Homer keineswegs so gelegen, wie wir sie jetzt kennen. Diese Unbestimmtheit nimmt zu, je weiter wir uns von Griechenland entfernen.

---

*) Einige, wie z. B. Völcker, nehmen die Epitheta: ehern, metallartig, welche Homer dem Himmel beilegt, nur im bildlichen Sinne; sie sollen nur das Unwandelbare, Unvergängliche desselben ausdrücken.

Factisches und Irrthümliches mischt sich immer mehr mit einander. Wenige dürftige Notizen, die dem Dichter von fernen Ländern bekannt geworden, werden benutzt, und in die Bilder der Phantasie eingeflochten; Nichtzusammengehöriges wird verbunden, oder Naheliegendes aus einander geworfen, auch leere Stellen dichterisch ausgefüllt. Die Lage der Länder, in welche Homer den Ulysses führt, ihre Entfernung von einander, ihre Größe, Gestalt, alles dies ist so wenig fest begrenzt, daß es die Bestimmtheit, welche eine Zeichnung fordert, nur theilweise zuläßt. Ein Blick auf die verschiedenen Karten, welche von der Homerischen Erdkunde nach den gründlichsten Forschungen entworfen sind, zeigt dies auf das Deutlichste.

Wie unvollkommen zur Zeit des trojanischen Krieges die Schiffahrt der Griechen war, davon geben uns die Dichtungen Homers selbst hinreichende Kunde. In der Odyssee wird ausführlich geschildert, wie ein Mann, der nicht unerfahren in dem Gebrauch der Geräthschaften eines Zimmermannes war, in kurzer Zeit sich ein Fahrzeug verfertigt. Kunstreicher jedoch waren die eigentlichen Schiffe, daher auch Schiffbauer als Künstler gepriesen werden. Die Schiffe hatten Verdecke, vielleicht nur halbe, eine Art Anker, waren mit einem Mast versehen, den man ausheben konnte, und wurden durch Segel und Ruder fortbewegt. Als ganz gewöhnliche Schiffe finden wir solche genannt, die zwanzig Ruder hatten; die der Phäaken hatten zweiundfunfzig. Die Schiffe zog man, sobald man zu verweilen die Absicht hatte, an's Land, was nur die Phäaken nicht gethan zu haben scheinen, die auch ein eigenes Schiffswerft besaßen. Des Tages richteten die griechischen Seefahrer ihren Lauf nach der Sonne, des Nachts hilft ihnen der Mond und mehrere Gestirne. Odysseus lenkt das Schiff

die Augen
Auf die Plejaden gewandt, und den spät gesenkten Bootes,
Auch die Bärin, die sonst der Himmelswagen genannt wird,
Welche sich dort umdreht, und stets den Arion bemerket,
Und allein niemals in Okeanos Bad sich hinabtaucht.

An Nebeltagen daher oder in trüben Nächten, war man in großer Gefahr verschlagen zu werden oder irrezufahren. So klagt Odysseus:

Freunde, wir wissen ja nicht, wo Finsterniß oder wo Licht ist,
Nicht wo die leuchtende Sonne hinabsinkt unter die Erde,
Noch wo sie wiederkehrt.

Um sicher zu gehen, hielt man sich daher gewöhnlich am Ufer; in die hohe See zu stechen, konnte nur die Noth zwingen, und Nachtfahrten wagte man nur selten. Nur vor dem Winde verstand man zu segeln, nur bei ruhiger See vertraute man sich den Wogen an; sobald Sturm oder Ungewitter drohten, eilte man an's Ufer, und brachte die Schiffe in Sicherheit. Monate lang harrte man im Hafen, einen günstigen Fahrwind abwartend. Ein Vorgebirge zu umschiffen, war eine der schwierigsten Unternehmungen. Von Troja hinüber nach Griechenland schien eine weite Fahrt, und gerade durchs Meer zu steuern, sehr gefährlich. Von Menelaus, der von Aegypten und Lybien zurückgekehrt, sagt Nestor:

„Jener ist neulich zurückgekehrt
Fern von entlegenen Menschen, woher wohl Keiner die Rückkehr
Hoffen darf, wen einmal hinweggeschleudert der Sturmwind
Durch so großes Gewässer, woher ja nicht auch die Vögel
Fliegen können im Jahr: so groß ist jenes und furchtbar."

Nur die Kreter durchfuhren kühn die Salzfluth, und schifften, mit gutem Winde, gerade von ihrer Insel nach Aegypten. Neben den Kretern waren besonders die Phönizier und Phäaken als kundige Seefahrer gepriesen. Vielleicht ist, was von den letzteren in Homer erzählt wird, eine dunkle Sage von den Tyrrhenern, deren Name erst später den Hellenen bekannt ward.*)

Von Kleinasien und Griechenland gegen Westen hin bildet Sicilien und Italien die Grenze, innerhalb welcher Homers Erzählungen wirkliche geographische Verhältnisse mehr oder weniger durchblicken lassen. Ueber diese Grenze hinaus aber beginnt das Reich der Phantasie. Die Länder, zu welchen Homer den Odysseus hier gelangen läßt, sind voll von den seltsamsten Wundern, die Menschen, denen er begegnet, gehören einem anderen Geschlecht an. Daß in der dichterischen Production dieser Phantasien besonders Erzählungen phönizischer

*) S. Ukert, Geographie der Griechen und Römer, Th. 1. S. 17.

Schiffer von Einfluß gewesen sein mögen, läßt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden, hat aber durchaus nichts Unwahrscheinliches. Das Factische aber herauszufinden, was nun etwa hier noch zu Grunde liegen könnte, ist sicherlich ein vergebliches Bemühen, auch ohne wesentliches Interesse, eben darum, weil dasselbe hier nur als Anregung für die poetische Erfindung dient. Nach Westen hin gelangt Odysseus bis an das Ende der Erde. Das Bild schließt sich hier ab. Die nördlichen und nordwestlichen Theile der Erde bleiben vollständig im Dunkel liegen. Sie reizen die Phantasie des Dichters nicht in dem Maße, wie diejenigen, in deren Nähe Helios in den Ocean herabsteigt. Das Homerische Zeitalter scheint im Nordosten Europas nur Meer, und keine Länder zu kennen. Das adriatische Meer wurde erst später den Griechen bekannt. Italien selbst erscheint als Insel. Was Homer von den südlichen Küsten des Mittelmeeres kannte, erfahren wir besonders aus den Irrfahrten des Menelaos, welche im dritten und vierten Gesange der Odyssee erzählt sind. Menelaos kommt zu den Phöniziern, Aegyptern, Aethiopen, auch nach Lybien. Von allen diesen Ländern hat aber Homer nur sehr vereinzelte Notizen. Von Aegypten wird ein großer Fluß erwähnt, aber Aegyptos genannt. Das hunderttthorige Theben, von dessen Reichthum das Gerücht ganz Griechenland durchdrang, in Oberägypten gelegen, scheint Homer sich am Meere zu denken. Die Insel Pharus, welche dicht am festen Lande liegt, wird eine Tagereise von Aegypten entfernt gesetzt. Von Phönizien kennt Homer nur Sidon, und nicht gar weit dahinter liegt ihm der Ocean mit den Aethiopen. Die Aethiopen sind bei Homer ein durchaus mythisches Volk. Es sind überhaupt die östlichsten und westlichsten, durch die Nähe der Sonne verbrannten und geschwärzten Bewohner der Erde.

Homer erwähnt auch beiläufig des **Argonautenzuges**. Es ist die erste, älteste Notiz, die wir von diesem Unternehmen, einem Lieblingsgegenstande der griechischen Dichter, erhalten. Schon Homer nennt das Schiff Argo das „allbesungene". Man pflegt den Zug der Argonauten ungefähr in das Jahr 1250 zu verlegen. Das Factische an dieser Sage ist, wie A. v. Humboldt sich ausdrückt, die Erfüllung eines nationalen

Bestrebens, den unwirthbaren Pontus zu eröffnen. Feststehend bei den verschiedenen Bearbeitungen scheint der Ort der Abfahrt, Jolkus in Thessalien, und dann die gefahrvolle Reise an den ungastlichen Küsten bis Kolchis. Der Weg aber, auf welchem die Argofahrer von Osten nach den westlichen Theilen des Mittelmeeres hingelangen, wird sehr verschieden erzählt. Das schwarze Meer schien den Eintretenden in's Unendliche sich ausdehnend; man nannte es das Meer schlechtweg, den Pontus. Die Fahrt auf ihm war voll von Schrecknissen und den wunderbarsten Abenteuern. Je mehr man aber die Küsten des Pontus kennen lernte, desto mehr mußte der Dichter die Wunderländer in die Ferne verlegen. Er mußte bei der sich erweiternden Erdkunde auf andere, verwickeltere Wege sinnen, sollte nicht das Abenteuerliche der Argonautenfahrt verloren gehen. Vorzugsweise nach dieser Seite hin, als ein Zeugniß der fortschreitenden Kenntniß von der Erde, ist es von Interesse, die verschiedenen Dichtungen über den Zug der Argonauten weiter zu verfolgen.*)

Unter die Begebenheiten, welche in der Folgezeit den geographischen Gesichtskreis der Griechen erweiterten und das Mythische in der Anschauung der Erde immer mehr zurückdrängten, gehört vor Allem die Stiftung der Kolonien und das Aufblühen des Handels, welches sich unmittelbar hieran anknüpfte. Der Stamm der Hellenen verbreitete sich gleichmäßig, sowohl nach der Ostseite, als nach der Westseite von Griechenland; doch blieben die Niederlassungen der Griechen auf die Ufer des Mittelmeeres und des schwarzen Meeres beschränkt. Ihre Hauptkolonienländer waren hier im Osten die Küsten von Kleinasien und Thracien, und in Westen die Küsten von Unteritalien und Sicilien. Einzelne Pflanzstädte fanden sich aber auch an den Ufern der meisten übrigen Länder zerstreut. Die Stiftung der griechischen Kolonien geschah theils aus politischen Gründen, theils des Handels wegen. Hierdurch bestimmte sich auch das Verhältniß der Kolonien zu den Mutterstädten in verschiedener Weise. Im Allgemeinen aber sehen wir jene kurz nach ihrer Gründung, wenn sie auch den nationalen Verkehr fest-

*) S. Ukert a. a. Th. 2. S. 320 ff.

hielten, doch unabhängig den Mutterstädten gegenübertreten. Für die ganze Entwickelung des griechischen Volkes ist es von der größten Bedeutung, daß es bei seiner geistigen Einheit doch sogleich in dem specifischen Unterschiede seiner Stämme einen Reichthum innerer Anregungen, den Keim eines sich gliedernden Organismus besitzt. In der Stiftung der Kolonien, welche selbst wieder von den verschiedenen Stämmen ausging, breiten sich diese Unterschiede und Lebenselemente des griechischen Geistes nicht blos noch umfassender aus, sondern treten auch mit fremden Völkern und einer fremden Natur in weitere Berührung. Es entsteht dadurch ein Assimilationsproceß, welcher die Tiefe, den ganzen eigenthümlichen Fonds des griechischen Geistes zur vollständigsten Darstellung bringt. Ein Moment in dieser Entwickelung ist denn auch die Erweiterung der Erdkunde. Die Kolonien waren es vorzugsweise, durch welche das Interesse an dieser nicht blos erregt, sondern auch befriedigt wurde. Auch der Verkehr mit Persien und Aegypten, welcher für die Entwickelung der griechischen Erdkunde von so großer Wichtigkeit war, wurde zunächst vorzugsweise durch die Kolonien vermittelt.

Der Krieg mit den Persern ist für die ganze Entwickelung des griechischen Geistes epochemachend. Im Gegensatz zu einem mächtigen, welthistorischen, aber von den Griechen specifisch verschiedenen Volke nimmt sich die griechische Nation zu einem Ganzen zusammen, erprobt ihre Kraft, und kommt zum Selbstbewußtsein ihrer innerlichen, von außen unbesiegbaren Freiheit. Unmittelbar nach den Perserkriegen erreicht der griechische Geist seine höchste Blüthe. Diese Zeit ist es denn auch, in welcher sich das Bedürfniß einer bestimmten, wissenschaftlichen Erkenntniß der Natur zuerst geltend macht. Zu Ende des 5. Jahrhunderts sind vor Allem die Schriften des Herodot das klassische Zeugniß von der Erweiterung der griechischen Erdkunde. Herodot ist um 484 in Halikarnaß in Karien geboren, lebte von seiner frühen Jugend an in Samos, und starb 408 in Thurioi in Unteritalien. Er wählte sich die große geschichtliche Aufgabe, die Behauptung der hellenischen Freiheit im Kampfe mit Persien darzustellen. Den reichen geographischen Stoff hat Herodot größtentheils selbst auf seinen Reisen im

nördlichen Griechenland, in einem beträchtlichen Theile Asiens, in Aegypten und in dem angrenzenden Afrika gesammelt. Herodot ist ebensosehr Geograph als Historiker. Wenn er auch seinen Hauptzweck nie aus den Augen verliert, so läßt er doch keine Gelegenheit vorüber, die Beschaffenheit eines Landes, die Eigenthümlichkeit, Lebensweise, Gebräuche seiner Bewohner, so weit er nur Kenntniß davon erlangen konnte, zu schildern. Die reichste Ausbeute geben seine Schriften für die östlichen Länder, in denen er theils selbst auf seinen Reisen weiter vordrang, theils Handelsstädte berührte, welche, als Vereinigungspunkte von Schifffahrt und Karavanenstraßen, Nachrichten von entlegenen Ländern leicht erlangen ließen. Ueber den Westen sind Herodots Angaben im Ganzen dürftig. „Ueber die äußersten Gegenden Europas gegen Abend — sagt er selbst — kann ich keine zuverlässigen Nachrichten geben.“ In Bezug auf die Vorstellung, welche sich Herodot vom Ganzen der Erde macht, wäre besonders zu erwähnen, daß er dieselbe ebenfalls noch als Fläche denkt, allein „nicht so abgedreht, wie auf der Drehbank.“ „Ich muß lachen,“ sagt er, „wenn ich sehe, wie so Viele den Umkreis der Erde völlig ohne Sinn und Verstand gezeichnet haben. Da lassen sie den Okeanos rings um die Erde strömen, die gerundet ist, wie auf einer Drehbank, und machen Europa und Asien gleich. Und ich kenne doch gar keinen Okeanos; Homer oder ein anderer älterer Dichter hat ihn erdacht.“*) Der Ocean ist für Herodot nicht mehr ein Fluß, sondern das Weltmeer, welches aber ebenfalls die ganze Erde umgiebt.

So unbefangen und aufmerksam auch Herodot auf seinen Reisen die Länder und Menschen beobachtet, so vorsichtig er auch verfährt, um überall die sichersten Nachrichten einzuziehen, so wird er doch durch keine fest gegründeten Resultate über die allgemeine Natur des Menschen und der Erde in seinem kritischen Verhalten unterstützt. Es ist daher nicht zu verwundern, daß er von so manchen Ländern und Völkern noch sehr fabelhafte Dinge erzählt. Zum Theil führt er diese selbst als

---

*) Herod. 4, 36. 2, 23.

Sage ein. Er setzt auch wohl hinzu, daß er ihr keinen Glauben schenken könne. Allein wie sollte er das Neue, Unerhörte, Wunderbare mit Entschiedenheit verwerfen können, da er ihm ohne sichere Kenntniß allgemeiner Gesetze empirisch gegenübertritt? Er nimmt es daher als Material auf, erzählt es einfach und unbefangen, ohne darüber voreilig abzuurtheilen. Er ist von der Zweifelsucht ebenso weit entfernt als von der Wundersucht. Außer Herodot ist es um diese Zeit besonders der berühmte Arzt Hippokrates (geb. um 460.), dessen Reisen und Beobachtungen die wissenschaftliche Gestaltung der Erdkunde weiter entwickelten. Mit treffenden Zügen schildert er besonders die Völker am schwarzen Meer, und die skythischen Stämme. Vorzüglich reich sind aber seine Schriften an Bemerkungen für physische Geographie. Sie zeigen, wie sorgfältig Hippokrates den Einfluß des Klimas auf den Körper und Geist des Menschen beobachtete. Dagegen ist schon im Alterthum als Fabler verrufen der jüngere Zeitgenosse Herodots, Ktesias aus Knidos. Er lebte lange als Arzt bei dem Perserkönige, und schrieb eine Geschichte Persiens und Indiens, von der uns jedoch nur Fragmente erhalten sind. Schon früher habe ich erwähnt, daß gerade die Schriften des Ktesias dem Wunderglauben des Mittelalters vielfach zu Hülfe kamen. Besonders vom Osten berichtet Ktesias Wunder über Wunder. So erzählt er von Greifen, welche das Gold bewachen; es sind vierfüßige Vögel, so groß wie die Wölfe; sie haben Schnäbel und Klauen wie Löwen, Federn am ganzen Körper, sind schwarz, nur die Brust ist roth. In Indien wohnen Menschen mit Hundeköpfen, die nicht sprechen, sondern bellen; sie haben Zähne und Nägel größer als die Hunde. Andere sind gleich bei der Geburt grau und bringen Zähne mit auf die Welt; ihre Ohren hängen bis auf den halben Arm herab, und bedecken den Rücken. Mitten in Indien leben die Pygmäen, von denen die längsten zwei Ellen hoch sind. Sie haben langes Haar und einen ungeheuren Bart, der ihnen, nebst den Haaren, statt der Kleider dient.

Die Kenntniß der Länder und Völker der Erde ist noch keine Anschauung vom Kosmos, noch keine Einsicht in die Einheit und den inneren Zusammenhang der Erscheinungen der

Natur. Eine solche finden wir bei den Griechen nicht in der Gestalt einer empirischen Naturwissenschaft, sondern nur in der Philosophie. Natürlich kann es hier nicht meine Aufgabe sein, Ihnen die verschiedenen Formen der griechischen Naturphilosophie weitläufig zu entwickeln. Ich habe nur den allgemeinen Charakter derselben hervorzuheben, und auf die wichtigsten, einflußreichsten Gestaltungen hinzuweisen.*)

Die griechische Philosophie ist in ihrer ersten Periode, welche man gewöhnlich bis zu dem Auftreten der Sophisten oder auch bis Sokrates hin rechnet, überwiegend Naturphilosophie. Die Natur ist ihr erstes, ist wesentliches Object, auf dessen Erkenntniß sie sich richtet. Dagegen treten die logischen und metaphysischen, eben so sehr aber auch die ethischen Fragen, entschieden in den Hintergrund. Was ist in der Vielheit der Erscheinungen das Allgemeine, Identische, was das Beharrende, Ewige in dem ununterbrochenen Wechsel der verschiedenen Gestalten der Natur? Aus welchem ursprünglichen Stoffe, aus welcher allgemeinen Substanz sind diese verschiedenen Formen hervorgegangen, und durch welche trennenden, belebenden Mächte hat sich das Eine in diese bunte Welt der Erscheinung auseinander gelegt? Oder ist es überhaupt nicht ein allgemeiner Stoff, welcher den natürlichen Dingen zu Grunde liegt? Sind nicht vielmehr sogleich die Principien verschiedene, ursprünglich getrennte und entgegengesetzte? — Dies sind die Fragen, welche die griechische Philosophie zuerst aufwirft. Um aber die Lösung, welche sie von diesen Fragen giebt, richtig zu würdigen, müssen wir zunächst bedenken, daß die griechische Philosophie dieselbe unternahm ohne empirische Vorbereitung. Wir haben zu dieser Zeit noch keine irgendwie geregelte vollständige Beobachtung der Natur, keine empirische Naturwissenschaft, die auf dem Wege der Induction eine Kenntniß der allgemeinen Gesetze gewonnen hätte. Nur die nächst liegenden Erfahrungen, in durchaus aphoristischer Gestalt, sind es, durch welche angeregt das Denken so-

*) Als populäre Darstellung der Geschichte der Philosophie ist vor Allem zu empfehlen: Geschichte der Philosophie im Umriß von A. Schwegler. Stuttg. 1848.

gleich das Ganze der Natur zu durchschauen unternimmt. Hierzu kommt nun aber zweitens, daß diese griechische Naturphilosophie der Anfang, der erste Schritt der philosophischen Entwickelung überhaupt ist. Das Denken ist noch ohne Erfahrung, ohne Uebung. Es ist im Kampfe mit den religiösen Anschauungen, mit der ganzen Welt der nach allen Seiten ausgebildeten und entwickelten griechischen Vorstellung, aus welcher es sich herauszuarbeiten, von der es sich loszulösen versucht. Daß diese ersten Versuche des denkenden Geistes dürftig, unentwickelt sind, daß sie nicht im Entferntesten ausreichen, die wirkliche Natur in dem Reichthum ihrer Gestaltungen zu umfassen — wie sollten wir uns darüber wundern? Gerade in der Dürftigkeit dieser ersten griechischen Philosophie liegt auch eine Schwierigkeit, sich in sie hinein zu versetzen. Wir mit unserer Kenntniß der besonderen Naturerscheinungen und den uns geläufigen allgemeinen Reflexionen, gehen natürlich sogleich zu bestimmteren, concreteren Fragen fort, zu Fragen, an welche die griechische Philosophie, so nahe sie zu liegen scheinen, doch noch gar nicht gedacht hat. Damit sind wir immer schon aus derselben heraus; wir bringen uns ihre Einseitigkeit, aber nicht ihren eigenthümlichen Werth, ihre vernünftige Tendenz zum Bewußtsein. Unter den philosophischen Systemen vor Sokrates ist es besonders das Pythagoräische, an welches die spätere Naturphilosophie in verschiedenen Stadien ihrer Entwickelung wiederholt sich anschloß. Nach den Pythagoräern sind die Zahlen und Zahlenverhältnisse das wahren Wesen aller Dinge. Dieser Grundgedanke führte schon die Pythagoräer zur Anschauung der Welt als eines harmonischen, durch Zahlenverhältnisse beherrschten Ganzen. Der Fixsternhimmel und die Planeten, zu welchen auch Sonne und Mond gerechnet wurden, dazu die Gegenerde (welche die Pythagoräer annahmen, um die Zahl 10, welche als die vollkommenste galt, heraus zu bekommen) bewegen sich nach der Anschauung der Pythagoräer um ein Centralfeuer, welches sie die Wache des Zeus nannten. Alle diese 10 Sphären tönen in ihrer Bewegung, und indem ihre Entfernungen vom Centrum und ihre Geschwindigkeiten nach harmonischen Verhältnissen geordnet sind, bringen sie die Sphärenmusik her-

vor, die wir nur darum nicht hören, weil wir uns immer mitten in ihr befinden.

Mit dem Auftreten der Sophisten nahm die griechische Philosophie eine specifisch andere Wendung. Hatte sie bisher sich unbefangen in die Betrachtung der Natur vertieft, so wurde nun das menschliche Subject, seine Freiheit, sein Handeln und der Zweck seines Handelns der Hauptgegenstand des philosophischen Interesses. Von Sokrates besonders ist es bekannt, daß er den naturphilosophischen Untersuchungen einen sehr geringen Werth beilegte. Die Philosophie sollte vor Allem das Wesen des Guten und Schönen in Betracht ziehen, sollte die Tugend erkennen und hervorzurufen suchen. Erst in Plato und Aristoteles sehen wir die Philosophie sich wieder zur Physik hinwenden, aber allerdings nicht in der früheren vorsokratischen Weise. Der Mensch wird nicht wieder über die Natur vergessen, vielmehr bleibt er als der allgemeine Zweck der Natur auch der wichtigste Gegenstand der philosophischen Erkenntniß.

In der Platonischen und Aristotelischen Philosophie nimmt sich die Wissenschaft des griechischen Geistes zu ihrer höchsten Vollendung zusammen; sie sind der denkende, sich selbst erfassende Geist der antiken Welt. Darin liegt der Grund des ungeheueren Einflusses, welchen Plato und Aristoteles auf die ganze spätere Entwickelung nicht blos der Wissenschaft, sondern der ganzen geistigen Bildung überhaupt gehabt haben. An Plato und Aristoteles hat das Denken wiederholt sich angelehnt, hat immer von Neuem wieder von ihnen gelernt, immer reichere Schätze in ihnen entdeckt. Ich will es daher versuchen, Ihnen die Naturanschauung des Plato und Aristoteles nach ihren Hauptmomenten vorzuführen.

Von den Platonischen Dialogen ist es nur ein einziger, welcher auf die Erkenntniß der Natur specieller eingeht, nämlich der Timäus. Wir irren nicht, wenn wir schon hieraus vermuthen, daß Plato der Naturphilosophie ein geringeres Interesse zuwandte, als den übrigen Theilen der Philosophie. Die Natur ist nach Plato nur annäherungsweise, nicht mit völliger Klarheit und in strenger wissenschaftlicher Form zu erkennen. Hiervon liegt aber der Grund nicht etwa in der menschlichen

Schwäche, sondern in der Unvollkommenheit der Natur selbst. Die Natur ist keine schlechthin adäquate Darstellung der Ideen. Sie hat vielmehr die Seite der äußerlichen, immer wechselnden, entstehenden und vergehenden Vielheit an sich, welche sich dem festen Maße, der vernünftigen Ordnung, und eben darum auch dem bestimmten, vollendeten Wissen, theilweise entzieht. Das eigentlich Wirkliche sind für Plato nur die Ideen. Sie sind das Gemeinsame im Mannichfaltigen, das Allgemeine im Einzelnen, das Eine im Vielen, das Feste, Beharrende in dem Wechsel. Ueberall ist nach Plato eine Idee anzunehmen, wo ein Vieles mit demselben Nennwort, mit einem gemeinsamen Namen bezeichnet wird. Alle Ideen aber faßt Plato zusammen in der Idee des Guten und der Gottheit. Eben zu dieser Region wendet sich das Denken vor Allem hin; sie ist der wesentliche Gegenstand der Philosophie, und zugleich das eigentlich Wißbare. Es entstehen für Plato gerade daraus sehr wesentliche Schwierigkeiten, daß er durch das Reich der Ideen alle wahre Wißlichkeit umfaßt sein läßt, denn es scheint schlechthin unmöglich, aus dieser intellectuellen Welt der ewigen Gedanken, welche vollkommen ihrer selbst genug ist, das Endliche, Sichtbare, Vergängliche herzuleiten. Auf Plato's Standpunkte sind diese Schwierigkeiten unauflöslich. Es stellt sich für ihn immer ein zweites Princip, die Materie, neben die Ideen, und wenn er diese auch unmöglich als ein Selbständiges, Ursprüngliches gelten lassen kann, so hilft ihm diese Versicherung doch nicht über den Widerspruch hinaus, einmal die Ideen allein als das Princip aller Wirklichkeit zu betrachten, und dann doch nicht im Stande zu sein, die Erscheinung nach allen ihren Seiten aus ihnen herleiten zu können. Viele Dunkelheiten im Timäus entstehen gerade aus diesem Widerspruch in der Platonischen Anschauungsweise. Auch bewegt sich Plato in keinem Gespräch so viel in Bildern und Mythen als eben im Timäus. Er nimmt zu diesen seine Zuflucht vor Allem dann, wenn der Gedanke nicht ausreicht, wenn ihm unauflösliche Schwierigkeiten entstehen, wenn das Unbestimmte, Unklare, Räthselhafte, was in den Bildern enthalten, auch seinen Gedanken anhaftet. Zum Theil bemerkt es Plato ausdrücklich, daß er in Mythen reden wolle, weil das

bildlose Begreifen zu schwierig sei. Aber er selbst giebt keine Erklärung des Mythus, und es ist nicht möglich zu bestimmen, wo nach seiner eigenen Ansicht das Mythische anfängt und wo es aufhört.

Das Gute, die Gottheit kann unmöglich neidisch sein; — dies ist der allgemeine Gedanke, durch welchen Plato die sichtbare, materielle Welt dem ewigen Reiche der Ideen unterordnet. Das neidlose Gute theilt sich mit; es behält seine Vollkommenheit, seine Vernunft, sein Leben nicht für sich, sondern trägt dies sein inneres Wesen auch auf das Endliche und Vergängliche über. Damit verschwindet aus diesem das Verworrene, Maßlose, der bloße regellose, unbegrenzte Wechsel. Es wird zu einer geordneten, gesetzlich bestimmten, harmonischen Welt, welche durch ein allgemeines Princip, durch die Seele, belebt ein in sich gegliedertes, alle sichtbaren Erscheinungen umfassendes Ganze ist. Plato nennt daher die Welt ein vollkommenes Thier. Der Idee des Lebendigen ähnlich gemacht, so weit überhaupt das Gewordene dem Ewigen gleich sein kann, in seinem Leibe die Gesammtheit des Materiellen umfassend, durch seine Seele eigenen endlosen Lebens und göttlicher Vernunft theilhaftig, nimmer alternd noch vergehend, ist der Kosmos das beste Geschaffene, das vollkommene Abbild des ewigen und unsichtbaren Gottes, und selbst ein seliger Gott, einzig in seiner Art, sich selbst genügend und keines Anderen bedürftig.

In der näheren Durchführung dieser Weltanschauung hält Plato überwiegend den teleologischen Gesichtspunkt fest. Die Idee des Guten, Vollkommenen, Harmonischen ist es, welche in der Welt jede bestimmte Ordnung, jedes vernünftige Verhältniß der einzelnen Gestalten und Glieder zu einander hervorbringt. Welche weitere physische Bedingungen dazu gehören, ist für Plato von untergeordnetem Interesse. Die Zweckursachen sind ihm die eigentlichen, wahrhaften. Sie allein können auch mit wissenschaftlicher Sicherheit erkannt werden, während die Darstellung der natürlichen Mittelursachen sich mit der bloßen Wahrscheinlichkeit begnügen muß, daher auch mehr die Sache einer geistreichen Unterhaltung als einer ernsten philosophischen Untersuchung ist. Nach Plato bildet das mathe-

matische Wissen überhaupt das Mittlere zwischen der philosophischen Erkenntniß und der sinnlichen Erfahrung. Aehnlich sind es auch vor Allem die mathematischen Formen, durch welche die sinnliche Erscheinung von den Ideen überwunden und durchdrungen wird. Eben durch ihre Gegenwart in der Natur entsteht eine constante Ordnung, ein festes, in allem Wechsel sich gleichbleibendes Maß. Plato nimmt hiermit die Principien der pythagoräischen Philosophie in seine Anschauungsweise auf, wie er denn auch im Einzelnen sich vielfach den Pythagoräern, besonders dem Philolaos, anschließt. Plato in das Detail seiner Untersuchungen zu folgen, wäre für uns ohne weiteres Interesse. Ich hebe nur die allgemeine Gliederung hervor, welche Plato dem Kosmos giebt. Indem die Welt das Abbild der Idee des Guten ist, so kann sie auch wie diese nur Eine sein. Plato giebt dieser Einen Welt die Gestalt der Kugel, weil diese als vollkommenste alle andere Formen in sich begreift. Organe der Bewegung oder der Empfindung oder auch der Nahrung bedarf diese Alles in sich fassende, sich selbst genügende Welt nicht; von allen möglichen Bewegungen kommt ihr auch nur die eine vollkommenste zu, nämlich die stets sich selbst gleiche, auf sich selber beruhende, und in sich abgeschlossene, d. h. die kreisförmige. Indem ferner in dem Kosmos der Gegensatz des ewig Seienden und des Werdenden aufgelöst ist, so hat die Welt auch in ihrer besonderen Gestaltung eben jenen Gegensatz, aber zugleich auch dessen Vermittelung in sich. Sie umfaßt somit drei unterschiedene Regionen. In der einen vollkommensten wird das Werdende und Wechselnde vollständig von dem Unveränderlichen beherrscht; ihr entgegen steht die Region, in welcher der Wechsel das Herrschende ist; zwischen diesen beiden in der Mitte liegt die Region, in welcher Beharrlichkeit und Wechsel einander das Gleichgewicht halten. Der Anschauung zeigen sich diese drei Regionen als der in sich unveränderliche Firsternhimmel, als das dem Wechsel unterliegende Reich der irdischen Wesen, und als die zwischen diesen beiden in der Mitte befindliche, dem Unveränderlichen und Wechselnden gleich sehr bestimmte Planetensphäre. Allerdings ist in allen diesen Gebieten des Kosmos das Ewige mit dem Veränderlichen und Körperlichen verbunden. Allein da in den bei-

den höheren Sphären das Werdende theils vollständig überwunden, theils gebändigt ist von der Macht des Ewigen, so sind die Wesen dieser Sphäre keine sterblichen mehr, es sind, wenn nicht die ewige Gottheit selbst, doch göttliche, unsterbliche Wesen — gewordene Götter. Die Erde ruht im Mittelpunkte der Welt. Um sie bewegt sich die Sphäre der Firsterne wie der Planeten. Die letztere trennt sich wieder in sieben besondere Sphären, in welchen zunächst der Erde sich der Mond und die Sterne bewegen; ihnen folgen die Venus und der Mercur, welche mit gleicher Geschwindigkeit als die Sonne, aber dieser entgegengesetzt sich bewegen; zuletzt Mars, Jupiter und Saturn. Die Erde bezeichnet Plato als Wächter von Tag und Nacht, weil nur, indem sie ruht, dieser Wechsel aus der täglichen Umdrehung der Welt sich ableiten zu lassen schien. Zum Maße für die Zeit, dem Abbilde des Ewigen, dienen die Planeten, vor Allem die alle Sphären durchleuchtende Sonne. Durch den Umlauf der Sonne wird das Jahr, durch den Umlauf des Mondes der Monat gemessen; die vollendete Zahl wird aber erst durch das große oder vollendete Jahr erfüllt, wenn alle acht Umkreisungen, der sieben Planeten nämlich und der Firsternsphäre, zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehren. In der Sphäre der endlichen Wesen, in welcher Seele und Leib nicht unauflöslich verbunden, beide vielmehr von einander trennbar sind, ist der Mensch das höchste Abbild des Göttlichen. In ihm wiederholt sich die Gliederung des Kosmos, indem die menschliche Seele durch die Kraft des Erkennens über die irdische Natur hinaus das Ewige und Göttliche anschaut, durch die sinnliche Begierde in das Gebiet des Irdischen versenkt ist, durch eine dritte wesentliche Thätigkeit aber, durch den Muth, Göttliches und Irdisches mit einander verbindet.

Die scharfe Polemik, welche Aristoteles gegen Plato führt, ist oft Veranlassung gewesen, die wesentliche Tendenz, die ganze Stellung der Aristotelischen Philosophie in der Entwickelung des Wissens zu verkennen. Man hat den Aristoteles dem Plato gegenüber als Realisten, auch Materialisten, ja als einen alle Speculation verachtenden Empiriker betrachtet. Allerdings hat Aristoteles, durch die Principien seiner Philosophie selbst, ein ganz anderes Verhältniß zur Empirie als

Plato. Die Erfahrung ist nach ihm ein durchaus wesentliches Moment in dem Erkenntnißact. Allein Aristoteles ist weit davon entfernt, die Begriffe und das Wesen der Wirklichkeit nur aus der Erfahrung abstrahiren zu wollen, ohne durch weitere speculative Untersuchungen die empirische Reflexion zu unterstützen und zu suppliren. Er ist, wenn man nicht unter Idee eine blos subjective Abstraction verstehen will, ebenso sehr Idealist als Plato, obwohl er die Idee anders bestimmt als dieser. Das Allgemeine, die Form, welche das materielle Sein durchdringt und beherrscht, gilt ihm als das wahrhaft Wirkliche. Und somit sucht er denn auch die ganze sinnliche, körperliche Welt bis ins Einzelne hin sich empirisch anzueignen, um überall das Wesen, den Begriff in ihr zu erkennen. Gerade diese Verbindung des weitesten empirischen Wissens mit dem speculativen, das Allgemeine erfassenden Denken ist das Bewunderungswürdige im Aristoteles. Innerhalb der antiken Welt ist Keiner, der hierin mit ihm zu vergleichen wäre.

Die Ideen Plato's sind nach Aristoteles durchaus unzureichend, die Welt der Erscheinungen zu erkennen, weil sie, ursprünglich von dieser getrennt, als besondere, für sich bestehende Substanzen gedacht werden. Sie haben keine innere, wesentliche Beziehung zur Materie, schließen die Bewegung und den Wechsel nur von sich aus. Sie sind daher nicht wirklich umfassende, herrschende, ordnende Principien. Daß die materielle Welt an ihnen Theil haben solle, ist etwas durchaus Räthselhaftes, Unbegreifliches, eine poetische Anschauung, aber keine klare bestimmte Erkenntniß. Die Grundbegriffe, welche Aristoteles aufstellt, haben daher vor Allem eben die Tendenz, das Ideelle, Allgemeine, Immaterielle mitten in die Bewegung der körperlichen Dinge hineinzuversetzen, in eine innere, nothwendige, unabtrennbare Verbindung zu diesen zu stellen. Die Ausdrücke, welche Aristoteles für diese Grundbegriffe wählt, haben in der wissenschaftlichen Sprache eine unendliche Wichtigkeit gewonnen. Es sind vor Allem: Stoff oder Materie und Form, dann Dynamis und Energie. Die Materie ist für sich unbestimmt, formlos, aber sie hat zugleich die Möglichkeit, die Anlage der Form in sich. Was aber diese Möglichkeit zur Wirklichkeit bringt, das ist eben die thätige energische Form,

welche, indem sie den Stoff durchdringt, sich selbst als Zweck durchführt. Form und Materie gehören also wesentlich zusammen. Wirklich ist die Form nur in dem Acte des Formirens; dieser aber ist ein Kampf mit dem Stoffe, welcher seinerseits erst dadurch, daß er bekämpft, formirt wird, zu dem wird, was er seinem Wesen nach sein soll. Dieser Uebergang aus der möglichen Form in die wirkliche ist nach Aristoteles der allgemeine Begriff der Bewegung, so daß also diese sogleich ein wesentliches Moment in allem wahrhaft Wirklichen ausmacht. Keine Gestalt der Wirklichkeit ist ohne Bewegung, ohne inneren Proceß, ohne Leben, weil überall die unendliche Energie der Form sich geltend macht.

Der Erkenntniß der Natur sind die meisten der Aristotelischen Schriften gewidmet. Die wichtigsten sind die Physik und die Schrift vom Himmel. Vor Allem in der letzteren lernen wir die Anschauung des Aristoteles vom gesammten Universum kennen. Schon in seiner Metaphysik sucht Aristoteles zu beweisen, daß, um die Bewegung zu begreifen, eine erste bewegende Ursache angenommen werden müsse, die nicht wieder durch ein Anderes bewegt werde. Ohne diese Annahme kämen wir auf einen unendlichen Regreß der bewegenden Ursachen, aus dem nie eine wirkliche Bewegung hervorgehen könnte, weil er nie zu einer wirklichen ersten Ursache führte. Diese erste bewegende Ursache ist Gott. Er ist die reine Form ohne Materie, die reine Thätigkeit ohne Leiden, der absolute Zweck, das absolute Denken, welches sich selbst denkt. Von ihm also geht zuletzt alle Bewegung der Welt aus. Die vollkommenste, weil die unaufhörliche, in sich selbst abgeschlossene und gleichmäßige Bewegung, ist die Kreisbewegung. Die Welt als Ganzes ist somit durch die Kreisbewegung bedingt; sie hat nothwendig die Gestalt der Kugel. In diesem kugelförmigen Universum ist aber aus dem Grunde, weil die in sich zurückkehrende Bewegung besser ist als jede andere, diejenige Sphäre die bessere, welche der vollkommenen Kreisbewegung theilhaftig, folglich in der Peripherie befindlich ist, die schlechtere diejenige, welche um den Mittelpunkt der Weltkugel sich herumlagert. Jenes ist der Himmel, dieses die Erdkugel, zwischen beiden die Planetensphäre. Der Himmel, als der Ort der Kreisbewegung und

der Schauplatz einer unvergänglichen Ordnung, liegt der ersten bewegenden Ursache am nächsten und steht unter ihrer unmittelbaren Einwirkung; in ihm haben die Alten das Göttliche gesucht, von einer richtigen Ueberlieferung verschwundener Urweisheit geleitet. Seine Theile, die Gestirne, sind leidenlose, nicht alternde und ewige Wesen, welche das beste Ziel erreicht haben, ewig in müheloser Thätigkeit begriffen, und wenn auch nicht klar erkennbar, doch jedenfalls viel göttlicher als der Mensch. Eine niedere Sphäre gegen die Sphäre der Fixsterne bildet die Sphäre der Planeten, denen Aristoteles außer den fünf den Alten bekannten Planeten noch Sonne und Mond zuzählt. Sie steht dem Vollkommenen weniger nahe. An die Stelle der Einen, viele Himmelskörper tragenden Sphäre, tritt hier eine Mehrheit übereinander liegender Sphären, von denen aber jede nur Einen Stern enthält. Die Bewegung dieser Sphären geht nicht von der Rechten zur Linken, sondern von der Linken zur Rechten; auch ist sie nicht mehr die reine Kreisbewegung, sondern wird durch die von der oberen Planetensphäre auf die unteren ausgehende Wirkung gestört; eben daher entsteht die Schiefe der Planetenbahnen und die Ungleichheit der Bewegung, mit der die Planeten ihre Bahnen durchlaufen. In der Mitte der Welt steht endlich die Erdkugel, am weitesten ab vom ersten Beweger, und daher nur im geringsten Maße des Göttlichen theilhaftig. So sind denn drei Arten von Wesen, welche zugleich drei Stufen der Vollkommenheit darstellen, nothwendig zur Erklärung der Natur; ein immaterielles Wesen, welches, selbst unbewegt, bewegt, nämlich Gott; zweitens ein Wesen, das bewegt wird und bewegt, zwar nicht ohne Materie, aber ewig und unvergänglich und im Kreise beständig gleichartig bewegt, die überirdische Region des Himmels; endlich in der untersten Reihe das vergängliche Wesen dieser Erde, dem nur die leidende Rolle des Bewegtwerdens zukommt. — Die Natur im engeren Sinne, der Schauplatz des elementarischen Wirkens, stellt uns eine Stufenreihe des Elementarischen zu den Pflanzen, und der Pflanzenwelt zur Thierwelt dar. Die unterste Stufe nehmen die leblosen Naturkörper ein, reine Producte der sich vermischenden Elemente. Ihre Energie besteht nur darin, daß sie nach einem naturgemäßen Ort im Univer-

sum streben, und in demselben, sofern sie ihn ungehindert erreichen, ausruhen. Indem nämlich in der Sphäre unter dem Himmel die Bewegungen nach unten und oben die ursprünglichsten sind, so muß es auch zwei Körper geben, von denen der eine naturgemäß nach oben, d. h. gegen den Umkreis der Welt sich bewegt, der andere nach unten, d. h. gegen die Mitte — jener das Feuer, dieser die Erde. Ebenso muß es denn auch ein Mittleres zwischen Beiden geben, und zwar ein doppeltes, ein solches, das der Erde an Schwere, und ein solches, das dem Feuer an Leichtigkeit zunächst steht — Wasser und Luft. (Zu diesen vier Elementen kommt für die himmlische Region noch das fünfte, der Aether. Er ist das Element, dem die vollkommenste, nämlich die kreisförmige Bewegung, die ursprüngliche ist.) Den lebendigen Körpern im eigentlichen Sinne wohnt die Bewegung, in welcher sie zur Wirklichkeit gelangen, als organisirendes Princip inne, und dieses wirkt auch nach vollendeter Organisation als erhaltende Thätigkeit in ihnen fort. Dieses organisirende Princip ist die Seele. Bei den Pflanzen ist die Seele nur als erhaltende und ernährende Kraft wirksam: die Pflanze hat kein anderes Werk oder Geschäft als dies, sich zu ernähren und ihre Art fortzupflanzen; bei den Thieren, unter denen selbst wieder eine Stufenleiter stattfindet nach der Art ihrer Fortpflanzung, stellt sich die Seele dar als empfindende: die Thiere haben Sinne und sind der örtlichen Bewegung fähig; die menschliche Seele endlich ist ernährend, empfindend und erkennend. Der Mensch, und zwar der männliche Mensch, ist für Aristoteles der Zweck, zu welchem die ganze irdische Natur hinstrebt. Alles Uebrige unter dem Monde ist gleichsam nur ein verfehlter Versuch der Natur, den männlichen Menschen hervorzubringen, ein Ueberschüssiges, das aus dem Unvermögen der Natur, die Materie überall zu bewältigen und zur Form zu gestalten, entsteht. Alles, was den allgemeinen Zweck der Natur nicht erreicht, muß als Unvollkommenes angesehen werden und ist eigentlich eine Ausnahme oder Mißgeburt. So erscheint es dem Aristoteles als Mißgeburt, wenn das Kind dem Vater nicht gleicht, und die Geburt eines weiblichen Kindes ist immer nur ein geringerer Grad der Mißgeburt, welcher daher stammt, daß der er-

zeugende Mann als das formende Princip nicht Kraft genug besaß. Ueberhaupt sieht Aristoteles das Weibliche als ein Verstümmeltes an, im Vergleich mit dem Männlichen, und im höheren Grade findet er die übrigen Thiere außer dem Menschen zwergartig. Würde die Natur mit vollem Bewußtsein wirken, so wären alle diese unvollkommenen Naturbildungen, diese Mißgriffe unerklärlich, aber sie ist eine nicht nach klarer Einsicht, nicht nach vernünftiger Ueberlegung ihr Werk vollbringende, sondern nur nach unbewußten Trieben wirksame Künstlerin.*)

Sie sehen nach dieser Darstellung ohne Weiteres, daß die Weltanschauung des Aristoteles, so sehr er auch die Natur ganz anders angreift als sein Lehrer, doch mit der Platonischen in ihren wesentlichen Elementen auf das Nächste verwandt ist. Obwohl Aristoteles vor Allem sich opponirt gegen die Trennung der Ideen von der sinnlichen Welt, so kommt er doch zu der Annahme eines ersten Bewegers, welcher ohne allen materiellen, sinnlichen Stoff nur die reine unendliche Thätigkeit, das reine Denken seiner selbst ist. Andererseits bleibt aber auch Plato nicht bei jener Trennung stehen. Er ist zu tief von der antiken Anschauung durchdrungen, als daß er die Natur als vom Göttlichen verlassen denken könnte. Die Natur wird ihm zum Abbilde des Göttlichen, ja er bezeichnet sie selbst als den lebendigen, seligen Gott. Beiden, dem Aristoteles wie dem Plato, steht die Erde in der Mitte der Welt, obwohl vom Plato erzählt wird, daß er selbst irre geworden sei an der Ehre, welche er hiermit der Erde anthue. Charakteristisch aber ferner ist es, daß den Gestirnen überhaupt die höchste Göttlichkeit zuerkannt wird, eine Göttlichkeit, die weit über die menschliche hinausreicht. Auch hierin zeigt die philosophische Weltanschauung sich verwickelt in den religiösen Glauben des Volks, wie denn Plato und Aristoteles an diesem Punkte sich ausdrücklich mit der religiösen Vorstellung in Beziehung setzen. Ebenso war es aber auch schon durch die ganze antike Weltanschauung vorbereitet, daß innerhalb der Region des vergänglichen Seins nur der Mensch der Zweck sein kann, zu welchem die ganze Natur hinstrebt. Auch erscheint eben dies

*) Schwegler a. a. O. S. 70.

Bewußtsein der Philosophie, wenn wir es weiter in die Sphäre des Geistigen verfolgen, in einer Weise in die wesentliche Beschränktheit des griechischen Geistes eingetaucht, wie wir es von einer so hohen philosophischen Bildung kaum erwarten sollten. Auch für die Philosophie ist im Grunde der Grieche der wahre, vollendete, der göttliche Mensch; in ihm erreicht die Natur ihren Zweck; er ist der Kern, das Centrum der Welt. Die Griechen stehen nach Aristoteles so hoch über den Barbaren, wie die Götter über den Menschen, oder die Menschen über den Thieren; sie sind die ursprünglich zur geistigen Thätigkeit Bestimmten und Fähigen, während die Barbaren nur für körperliche Verrichtungen geeignet sind; die Barbaren sind daher auch die geborenen Sklaven der Griechen.

Vier und zwanzigster Brief.

Die Naturwissenschaft zur Zeit der Ptolemäer.

(Kosm. S. 200.)

Der zweite und dritte Abschnitt des Kosmos giebt uns ein Bild von der Erweiterung der Weltanschauung, wie sie zunächst durch die Feldzüge der Macedonier unter Alexander dem Großen gewonnen, und besonders unter den Ptolemäern auch in der Gestalt der Wissenschaft sich zusammenfaßte. Ich habe hier nur Weniges zur Erläuterung hinzuzusetzen.

Die welthistorische Bedeutung Alexanders des Großen besteht im Allgemeinen darin, daß mit ihm und unter seiner Leitung der griechische Geist mit dem entschiedensten Bewußtsein, der Herr der Erde zu sein, seine Heimath verließ, um die Welt der Barbaren in Besitz zu nehmen. Die innere Productionskraft des hellenischen Volks hat zur Zeit Alexanders ihre Blüthe bereits überschritten. Die Ausbreitung der griechischen Bildung über die ganze bekannte Erde war die weitere Mission, zu welcher das griechische Volk in dem eigenen Bewußtsein sei-

nes unendlichen Werthes die Anregung besaß, und mit deren Ausführung, wenn es auch als Volk seine historische Stellung verlor, es doch eine höhere Stufe der geistigen Entwickelung vorbereitete. In der Zeit nach Alexander sehen wir die geistigen Differenzen der Völker immer mehr und mehr verschwinden. Der allgemeinste, durchgreifendste Gegensatz der alten Welt, der Gegensatz zwischen Orient und Occident, beginnt sich zu lösen, und eben dieser Assimilationsproceß ist es, welcher vor Allem den Uebergang in das christliche Bewußtsein einleitete.

Welche neue Wendung das geistige Leben nach Alexander nahm, kommt in der prägnantesten Weise zur Erscheinung unter der Regierung der Ptolemäer. Hier vor Allem werden denn auch die vielfachen Anregungen und das reiche Material, welches durch Alexanders Eroberungen für wissenschaftliche Bildung gewonnen war, verarbeitet. Ich theile Ihnen zur Vergleichung mit dem im Kosmos hierüber Bemerkten die Darstellung im Auszuge mit, welche Bernhardy in seinem Grundriß der griechischen Literatur von dem Verdienste der Ptolemäer um geistige Bildung giebt.

Das Verdienst — heißt es hier — die Reichthümer des griechischen Geistes gefesselt, entwickelt, dem praktischen Gebrauche nahe gebracht und mit unermeßlichem Zuwachs für immer an die Nachwelt geliefert zu haben, gebührt allein den Ptolemäern, deren unsterbliche Wohlthaten durch kleinlichen Tadel und oberflächliche Mißdeutung nicht geschmälert werden. Sie verknüpften wahrhaft im Sinne Alexanders des Großen den Occident mit dem Orient, sowohl in überdachter Planmäßigkeit als durch mittelbare Vortheile der Oertlichkeit und Weltlage. Unter den letzteren bildet eines der fruchtbarsten Momente die Residenz Alexandria, die schönste und prächtigste Stadt des Alterthums, wo der blühendste Handel mit nahen und fernen Gegenden einen Zusammenfluß von Völkern und Waaren dreier Erdtheile, von Kenntnissen, Denkweisen und Religionen bewirkte, wo die Fremden (unter ihnen Juden mit eigenthümlicher Verfassung) und die Einheimischen friedlich in geschiedenen Quartieren beisammen wohnten, überhaupt das Alte neben dem Neuen in gleicher Duldsamkeit seinen Spielraum fand. Nicht geringer war die Wichtigkeit von Alexandrien für die innere Verwaltung

des ägyptischen Reiches, welches die Politik der Könige einerseits durch völlige Verschiedenheit in Behörden, bürgerlichem Recht und priesterlichem Herkommen schonte und in seiner asiatischen Vereinzelung erhielt, andererseits mit der Hauptstadt als dem Inbegriffe der weltlichen und religiösen Herrlichkeit, namentlich des hellenischen Elements, verknüpfte. Während sie nämlich in den Bezirken von Aegypten die griechischen Götter mit den Culten der Eingeborenen parallelisirten und durch diese Genossenschaft, sowie durch die Anerkennung der alten Priesterthümer den Landesglauben, nur unter gemilderten Formen, unerschüttert ließen, bestimmten die Ptolemäer ihren Regierungssitz zum Sammelplatz hellenischer Religionen, die nicht blos in ihrer sinnlichen Mannichfaltigkeit durch Tempel, rauschende Ceremonien und das Gepränge festlicher Aufzüge empfohlen, sondern auch durch künstlich ersonnene Abstraction einer Staatsreligion, die Verschmelzung des abend- und morgenländischen Begriffs in der Einheit des Zeus-Serapis, vereinfacht wurden, und zuletzt im Vereine mit dem Isisdienste eine allgemeine Geltung bekamen. Dieses Princip taugte sowohl der flüchtigen Denkart der Alexandriner, als der Mischung von fremden, hier auf- und abwogenden Völkern; es taugte wohl auch der Zeit und war ihr nothwendig, da die bisherigen Schranken zwischen Griechenland und Orient fielen und ihr historisches Ende fanden; überhaupt aber zeigen die drei Jahrhunderte von Alexander bis Augustus ein Absterben des religiösen Glaubens, ein kaltes und indifferentes Zergliedern und Ausdeuten der mythischen Hüllen. Je flacher und unwirksamer die innere Religion wurde, desto passender benutzten jene Könige die Macht der für äußerlichen Eindruck höchst verfeinerten Kunst, und mit unermüdlichem Aufwande schmückten sie Stadt und Hof durch dichte Reihen von Palästen und Prachtbauten, Götterbildern und Gemälden, Erfindungen der Mechanik und zahllosen Werkzeugen des Luxus. Aber weit reiner und erhabener war die Stiftung zweier an die Hauptstadt geknüpfter Institute, der Bibliothek und des Museums. Ob der erste Ptolemäer von Demetrius Phalereus den Anstoß zu jener empfangen habe, bleibt unklar; als ihren wahrhaften Gründer darf man mit größerem Rechte Philadelphus ansehen, dessen Nach-

folger fast sämmtlich aus Liebe zur Wissenschaft, oder vom Wetteifer mit anderen Machthabern getrieben, ihre Reichthümer und sogar die verschiedensten Wege der Bibliomanie zur Sammlung jeglicher Büchermassen anwandten. Diese vollkommenste Bibliothek des Alterthums bestand in zwei Abtheilungen, deren ältere sich im Bruchium befand und in Cäsars Kriege verbrannte, die andere aber in den herrlichen Hallen des Serapeum, besonders durch den Zuwachs der Pergamenischen Sammlung, bis zum weitesten Umfange gesteigert und allem gelehrten Treiben hülfreich wurde. Die letzten Schicksale derselben sind streitig und fabelhaft, wenngleich die Annahme glaublich klingt, daß sie langsam in den bürgerlichen Unruhen des 3. Jahrhunderts und in den durch christlichen Fanatismus erregten Gährungen vernichtet sei. An die hier überströmenden Vorräthe schlossen sich die Studien und Wissenschaften, namentlich die der Philologen, Aerzte, Mathematiker an; der rastlose Zusammenfluß von Studirenden jedes Alters und die Fortdauer von Schulen oder zunftmäßigem Wissen wurden eben dadurch bedingt; aber der schönste Gewinn von diesem Meisterwerke der königlichen Freigebigkeit, die Manchen ein bloßer Ausdruck der Eitelkeit dünkte, während sie billig die glückliche Fügung zu Gunsten der Nachwelt verehren mußten, ist in der bibliothekarischen Anordnung seit Kallimachus und der hieraus entsprungenen Schulbildung zu suchen. Aus den bibliographischen Repertorien ergab sich die Stufenfolge großer und kleiner Autoren; die Klassiker aber, welche man immer mehr herausfand, sind ein Stamm und Kern geworden, an den die folgenden Jahrhunderte mit stets gleicher Nothwendigkeit anknüpften, ohne den weder eine stylistische Form, noch irgend eine Fortsetzung der hellenischen Denkart und Wissenschaft möglich war. Diesem Zwecke, das Beste der Literatur fortzupflanzen und seinen Gehalt zu verarbeiten, entsprach die zweite Anstalt, das in den Umgebungen des Schlosses und anderer Prachtgebäude gelegene Museum. Dies nach Art von Collegien eingetheilte, noch später mit neuen Stiftungen ausgestattete Pensionat unterhielten die Könige mit großartiger Liberalität, das Gelehrten ersten Ranges in allen Zweigen der Erkenntniß eine sorgenfreie Muße gewähren, und vermöge des behaglichen Zusammenlebens ihnen

mannichfachen Anlaß nahe bringen sollte, um in freier Mittheilung und gleichsam im Schooße einer wissenschaftlichen Akademie die verschiedenen Disciplinen lebendig zu verketten, Zweifel, Forschungen und neue Werke zu erörtern, auch Jüngere, wenngleich ohne förmlichen Unterricht, für die Tradition ihrer gelehrten Genossenschaft heranzuziehen. Diese Polyhistorie, welche die berühmtesten Alexandriner auszeichnet, besaß hier ihre wahrhaften Stützen; auch ist es glaublich, daß die vielen Schulen und Hörsäle für Grammatik, Medicin und Mathematik, späterhin die für Rhetorik, Philosophie, Jurisprudenz, an jenen Mittelpunkt der Erudition sich anschlossen und zum Theil dorther ihre Schulhäupter empfingen. Ohne Zweifel sind die vorzüglichsten Schriften eine Frucht des Museums, und wenn die Leistungen Einzelner vortrefflich förderten, so lag es wiederum in der Natur akademischer Gesellschaften, daß die Mitglieder in ihren Gesammtsitzungen oft mit kleinlichen Fragen oder Vorträgen auftraten und haltungslos den Königen gegenüber die wunderlichsten Blößen gaben, was den Ruf des Instituts nach außen hin beeinträchtigte. So günstige Verhältnisse, welche gänzlich der einsichtigen Thätigkeit der Ptolemäer angehörten, haben unter dem verschiedensten Wechsel politischer und religiöser Begebenheiten die allgemeine Bildung, den Gang der Wissenschaften und die Entwickelung jedes Talents von 300 v. Chr. bis gegen 500 n. Chr. in Alexandrien belebt, gezügelt und aufrecht erhalten. — Welche Richtung die Literatur in einer Zeit nehmen mußte, die nicht im unmittelbaren Zusammenhange mit der alten griechischen Welt stand, sondern die Sprache mangelhaft aus dem Leben, mühsam aus den allmälig eingesammelten Büchern erlernte, dies läßt sich unter so schlichten Bedingungen leicht ermessen. Das antike Volk der Hellenen war hingewelkt; mit seiner Freiheit und Selbständigkeit erlosch die ihm angeerbte Denkart und Schöpfungskraft, und eine fast gleiche Kluft schied von ihm sowohl dessen unmittelbare Nachkommen seit Alexander als die fremden hellenisirenden Stämme. Mithin ging die nächste Bemühung nur auf Bewahren, Erweckung und etwaniges Verständniß jener geistig ausgestorbenen Literatur: deshalb ist auch das Gepräge dieser Periode durchaus einfach und gleichfarbig, indem bei sonstigem Gewirr

von Namen und Productionen nirgends schroff widersprechende Bewegungen oder Gährungen erscheinen. Man sollte lernen und wissen, Gelehrsamkeit und Wissenschaft zu fernerem Wachsthum an Andere mittheilen, man bedurfte folglich der Bücher und Schulen; Meister und Lehrlinge, die sich kastenartig aus der ungebildeten Menge erheben, die nur mittelst einer stetigen Tradition gedeihen, treten an die Stelle der originalen und selbstdenkenden Geister, welche sonst als Sprecher mitten in einer urtheilsfähigen und gleichgestimmten Nation gewirkt hatten. Ein heftiger Trieb zu massenhaftem Lesen und Schreiben sind die Hebel der von Alexander gestifteten Welt; schöpferisches Genie hat in ihr keine Geltung. *)

Kann nun aber auch die Kunst und Wissenschaft dieser Zeit an origineller Productionskraft nicht im Entferntesten mit der voralexandrinischen verglichen werden, so wird doch Niemand die bedeutenden Fortschritte verschiedener Zweige des empirischen Wissens in Abrede stellen. Unter den Bearbeitern der Geographie nennt der Kosmos den Eratosthenes (276 bis 196 v. Chr.). Er beschäftigte sich vorzüglich mit Geometrie und Astronomie; auf seinen Betrieb wurden die großen Instrumente zur Beobachtung der Gestirne im Museum zu Alexandrien aufgestellt. Seine bereits als systematisches Lehrbuch geordnete Geographie, von der uns Strabo Fragmente erhalten, bildete lange Zeit die Grundlage, an welche spätere Bearbeitungen sich anlehnten. Offenbar benutzte Eratosthenes, besonders über die östlichen Länder, außer den Schriftstellern über Alexanders Züge, auch Nachrichten von Handelsleuten. Wie Vieles aber bei ihm nur Muthmaßungen war, die er sich besonders bei Entwurf seiner Charte erlaubte, weist schon Strabo nach. Eratosthenes war auch der Erste, welcher Untersuchungen über die Veränderungen der Erdoberfläche durch Feuer, Wasser und Erdbeben anstellte. Besonders aber von Interesse ist sein Versuch einer Gradmessung. Er hatte bemerkt, daß am Mittage des längsten Tages die Sonne sich in Syene auf der Wasserfläche eines tiefen Brunnens spiegle, also im Zenith stehen mußte, an demselben Tage aber stand sie, wie er aus dem Schatten eines Stifts folgerte, in Alexan-

*) Bernhardy a. a. O. S. 358 ff.

drien etwa 7° 12 Fuß vom Scheitelpunkte entfernt. Von beiden Orten glaubte er, sie lägen unter demselben Meridian (obwohl Syene 3° östlicher liegt), und schätzte ihre Entfernung von einander nach Caravanen-Berichten auf 5000 Stadien. Den Umfang der Erde berechnete er darnach auf 252,000 Stadien oder 6300 Meilen, und betrachtete sie sowohl, als den Himmel, als concentrische Kugeln, welche sich um eine gemeinsame Axe und denselben Mittelpunkt drehen.

Unter den Mathematikern, welche dieser Zeit angehören, sind die bedeutendsten Euklides (280), Apollonius von Perga (250) und Archimedes aus Syrakus (starb 212). Der erste ist besonders berühmt durch seine Bearbeitung der reinen Mathematik, der zweite durch sein Werk über die Kegelschnitte. Archimedes muß als der eigentliche Begründer der Mechanik und Hydrostatik betrachtet werden. Fast zwei Jahrtausende blieb die Mechanik auf der Stufe stehen, zu welcher sie Archimedes erhoben hatte. An die Mathematik schloß sich vor Allem die Astronomie an. Der größte unter den Astronomen nicht blos dieser Zeit, sondern des ganzen Alterthums ist Hipparch (starb 125 v. Chr.). Delambre, welcher sonst mit seinem Lobe sehr sparsam ist, sagt von ihm in seiner Astronomie der Alten: „In Hipparch sehen wir einen der außerordentlichsten Männer des Alterthums, ja den allergrößten in denjenigen wissenschaftlichen Untersuchungen, welche die Combination der Geometrie mit den Beobachtungen erfordern." Hipparch ist der Entdecker der Theorie, welche unter der Bezeichnung des Ptolemäischen Weltsystems bis in das 16. Jahrhundert hin sich erhalten hat. Ptolemäus (aus Pelusium, dem heutigen Damiette) lebte im 2. Jahrhundert n. Chr. Sein Hauptwerk *μεγάλη σύνταξις* (große Construction) ist unter uns mehr durch einen fremden Namen bekannt, der uns zur Erinnerung dient, daß wir unsere erste Kenntniß seines Inhalts den Arabern verdanken, die es Al Magisti oder Almagest genannt haben. Von allen astronomischen Werken des Alterthums ist dieser Almagest auch in sofern das wichtigste, als es uns vollständig von der ganzen Geschichte der griechischen Astronomie in Kenntniß setzt. Ptolemäus giebt allerdings der Theorie des Hipparch wesentliche Zusätze und Verbesserungen; dennoch aber sind die Fundamente seiner Lehre, der wesentliche

Kern seiner Hypothese dem Hipparch, von dem Ptolemäus selbst als von seinem großen Meister immer mit der vollsten Bewunderung und Begeisterung spricht, entlehnt.

Durch die erweiterte Beobachtung hatte man an der Bewegung der Planeten, der Sonne und des Mondes so viel Unregelmäßigkeiten erkannt, daß man sie nicht auf die einfache Kreisbewegung um die Erde zurückzuführen vermochte. Und doch hielt man daran fest, daß die Kreisbewegung, als die vollkommenste, die einzige den himmlischen Körpern entsprechende sein könne. Geminus, ein Astronom aus dem ersten Jahrhundert vor Christus, spricht sich hierüber so aus: „die Pythagoräer und Platoniker setzten die Bewegung der Sonne, des Mondes und aller Planeten gleichförmig und in Kreisen vor sich gehend voraus, da sie unter den ewigen und göttlichen Dingen keine solche Unordnung zugeben konnten, nach welcher dieselben bald geschwinder, bald wieder langsamer gehen, bald endlich gänzlich stille stehen. Wer könnte eine solche Unregelmäßigkeit der Bewegung auch nur bei einem Menschen erträglich finden, der auf Anstand und Sitte hält. Zwar zwingen uns die Verhältnisse des gemeinen Lebens öfter, unsere Schritte zurückzuhalten oder zu beschleunigen, aber in der höchstvollkommenen Natur der Himmelskörper ist es unmöglich, einen Grund aufzufinden, warum dieselben bald langsamer, bald wieder geschwinder gehen sollten, und eben deswegen haben jene Weisen auch das Problem aufgestellt, auf welche Art man die Bewegung dieser Körper durch einen gleichförmigen Fortschritt derselben in Kreisen darstellen könnte." Schon vor Hipparch hatte man es versucht, dies Problem durch eine Combination von Kreisbewegungen zu lösen. Erst Hipparch aber gab dieser Lösung eine klare, mathematische Gestalt. Er verlegte in die Peripherie des Kreises, welcher die Bewegung der Planeten um die Erde darstellte, das Centrum eines zweiten, kleineren Kreises, und stellte den Planeten in die Peripherie desselben. Der Planet bewegt sich um die Erde, indem dieser zweite Kreis sich so um die Erde rollt, daß sein Centrum immer in die Peripherie des größeren Kreises fällt. Man nannte den beweglichen Kreis, auf dessen Umring der Planet herumgeführt wird, den Epicykel, und denjenigen, auf welchem sich der Mittelpunkt des

Epicykels um die Erde bewegt, den deferirenden Kreis. Um die Bewegung der Planeten dieser Hypothese anzupassen, kam es offenbar darauf an, einmal die Zeit zu bestimmen, in welcher der Planet den Epicykel und der Mittelpunkt des Epicykels den deferirenden Kreis beschreibt, und dann das Verhältniß der Halbmesser beider Kreise zu einander festzusetzen. Dem Hipparch gelang es, auf diese Weise die Bewegung der Sonne und des Mondes mit ziemlicher Genauigkeit so zu construiren, daß er den Ort derselben im Voraus berechnen konnte. Auch auf die Planeten diese Hypothese durchzuführen, dazu reichten seine Beobachtungen nicht aus, obwohl — wie Ptolemäus sagt — die Masse der sämmtlichen Beobachtungen, die er von seinen Vorgängern erhielt, lange nicht so groß war, als die, welche er selbst anstellte. „So kam es, — setzt Ptolemäus hinzu — daß er, der die Bewegung der Sonne und des Mondes durch seine Epicykel so genau darzustellen wußte, für die Planeten, so weit wir aus seinen Schriften sehen können, nicht einmal einen Versuch dazu machte, sondern sich blos damit begnügte, die bisher gesammelten Beobachtungen in Ordnung zu bringen, ihnen von seinen eigenen mehr, als er von Anderen erhalten hatte, hinzuzufügen, und endlich seinen Zeitgenossen die Unzulänglichkeit derjenigen Hypothesen zu zeigen, durch welche andere Astronomen die Erscheinungen des Himmels darzustellen versuchten.“

Der Kosmos erwähnt auch einer zweiten, nicht minder wichtigen, Entdeckung Hipparchs, nämlich des Vorrückens der Nachtgleichen. Ich entnehme die Erläuterungen hierüber aus der Geschichte der inductiven Wissenschaften von Whewell. Hipparch wurde zu dieser Entdeckung geführt durch die Beobachtung, daß die Länge aller Fixsterne sich änderte. Diese Längen werden bekanntlich auf der Ekliptik von dem Punkte an gezählt, wo diese Ekliptik den Aequator durchschneidet. Jene Längen werden sich also ändern, wenn diese Ekliptik oder wenn die Sonnenbahn sich ändert. Allein eine Aenderung in der Länge dieser Bahn ist nicht zu bemerken. Man lernt den Weg der Sonne unter den Sternen nicht durch ein bloße Ansicht des Himmels, sondern nur durch eine Reihe von Schlüssen aus ganz anderen Beobachtungen kennen. Hipparch bediente sich zu diesem

Zweck besonders der Mondfinsternisse. Da nämlich diese Finsternisse immer nur an solchen Orten sich ereignen, die der Sonne am Himmel diametral gegenüber stehen, so gaben sie ihm ein Mittel, den Ort der Sonne für jede solche Zeit kennen zu lernen. Indem er aber die von ihm selbst beobachteten Finsternisse mit denen verglich, die nahe 150 Jahre vor ihm Timocharis angestellt hatte, fand er, daß der helle Stern, der damals schon, wie jetzt, die Kornähre der Jungfrau genannt wurde, und der zu seiner Zeit 6 Grade von dem Nachtgleichenpunkte entfernt war, daß dieser Stern vor 150 Jahren acht Grade von demselben Punkte abstand. Er fiel bald auf die Vermuthung, daß eine ähnliche Aenderung der Länge wohl bei allen Fixsternen Statt habe, aber sein philosophischer Geist ließ ihn diese Vermuthung nicht sogleich als Wahrheit annehmen. Er untersuchte auf ähnliche Weise auch den Ort des Regulus und mehrerer anderer Fixsterne, und fand dadurch seine frühere Vermuthung vollkommen bestätigt. Auch jetzt aber konnte er nicht wohl annehmen, daß diese Sterne alle ihre Länge in der That ändern, sondern er untersuchte vielmehr, ob die von ihm bemerkte Erscheinung ihren Grund vielleicht in einer Aenderung derjenigen Kreise habe, die man auf der Sphäre des Himmels gezogen hat, um dadurch die Lage der Gestirne angeben zu können. Die Klarheit, mit welcher Hipparch die von ihm bemerkte Erscheinung des Himmels betrachtete, folgt schon aus der von ihm gegebenen Erklärung derselben. Nach ihm hat, wie uns Ptolemäus erzählt, der Grund jener Aenderung in einer Bewegung des Himmels Statt, die um den Pol der Ekliptik, nicht aber um den Pol des Aequators vor sich geht. (Mit anderen Worten: jene Erscheinung wird durch die Annahme vollkommen erklärt, daß der Pol des Aequators um den ruhenden Pol der Ekliptik, gegen die Ordnung der Zeichen, oder daß der Aequator auf der ruhenden Ekliptik, ebenfalls gegen die Ordnung der Zeichen, sich bewegt, wobei der Aequator sich nahe selbst parallel bleibt.) Dadurch wurde der reine Begriff dieser eigenthümlichen Bewegung sowohl, als auch ihre Wirklichkeit, diese zwei Hauptbedingungen jeder wahren Entdeckung, zur klaren Ansicht gebracht. Welche Masse von Beobachtungen aber durch diese Entdeckung unter ein gemeinschaftliches Gesetz gebracht worden ist, dies läßt sich

schon daraus abnehmen, daß durch die Präcession, die seit Hipparchs Zeit bis auf unsere Tage die Orte aller Sterne am Himmel nahe um 30 Grade verändert hat, die ganze Revolution des gestirnten Himmels um volle 360 Grade ihrer Peripherie erst in dem Zeitraum von 25,000 Jahren vollendet sein wird. Auf diese Weise ist diese Entdeckung das Band geworden, welches die entferntesten Perioden unserer Menschengeschichte mit einander verbindet, wie denn auch z. B. die scharfsinnigen Untersuchungen Newtons in seiner Chronologie sämmtlich nur auf dieser Präcession der Nachtgleichen beruhen. — Diese zwei Entdeckungen, die der Construction der Tafeln der Sonne und des Mondes, und die der Präcession, gehören zu den größten und wichtigsten Fortschritten der Astronomie, nicht blos an sich selbst, sondern auch in Beziehung auf die neueren Gegenstände und Untersuchungen, zu welchen sie die Astronomen geführt haben. Die erste fand Ordnung und ein beständiges Gesetz unter den Erscheinungen, die dem ersten Blicke nur Verwirrung und immerwährende, regellose Aenderung darboten, und die zweite lehrte uns eine neue, immerfort thätige Veränderung aller Fixsterne des Himmels kennen, die man bisher, wie schon ihr Name sagt, als fest und für ewige Zeiten unbeweglich angenommen hatte. Entdeckungen dieser Art waren wohl geeignet, gar manche Fragen in dem forschenden Geiste des Menschen zu erwecken, da fortan nichts mehr, ohne die strengste Untersuchung, als fest und beständig angenommen werden konnte, eine einfache Erklärung und ein regulirendes Gesetz derselben zu suchen, nachdem uns dies bei einem der schwersten Probleme dieser Art so glücklich gelungen war. *)

---

*) Whewell a. a. O. übersetzt von Littrow, 1. Th. S. 155.

Fünf und zwanzigster Brief.

Die Naturwissenschaft zur Zeit der römischen Weltherrschaft.

Kosm. S. 212.

Den specifischen Unterschied des römischen Geistes von dem griechischen haben wir schon früher nach seinen Hauptmomenten kennen gelernt. Der Römer ordnet dem Staate alle Interessen unter. Der fortwährend kämpfende und siegende, sich zum Weltreich ausdehnende Staat ist ihm der wesentliche Zweck des ganzen Lebens. Von dieser Idee des Staats beherrscht erhalten auch Religion, Kunst und Wissenschaft keine selbständige Geltung, keine freie eigenthümliche Gestalt. Der römische Geist giebt sich ihnen nicht unbefangen hin, vertieft sich nicht ohne Rückhalt in sie. Die Weltanschauung des Römers ist eben diese praktisch-politische. Der Staat ist seine Welt, die er zum Kosmos, zu einem geordneten Ganzen zu gliedern strebt.

A. v. Humboldt hebt alle die Momente hervor, durch welche in der römischen Weltherrschaft die Erweiterung der kosmischen Ansichten unterstützt wurde. Material zur Erkenntniß der Natur, Gelegenheit und Anregung, das Wissen auszudehnen, waren in reichster Fülle vorhanden. Allein die Idee der Einheit der natürlichen Welt gewinnt durch die Römer keine weitere Entwickelung. Selbst was in dieser Zeit in einzelnen Zweigen der Naturwissenschaft Bedeutendes geleistet wurde, rührt, wenn auch römische Verhältnisse und römische Bildung Theil daran hatten, doch überwiegend von Griechen her. Der Zusammenhang zwischen Griechen und Römern wurde immer fester, seitdem Hellas, Macedonien, Kleinasien und Syrien in römische Provinzen verwandelt waren. Besonders aber als Augustus das letzte freie Land hellenisirender Völker, Aegypten, nach dem Erlöschen des Ptolemäerhauses unterwarf, war jeder Schatten eines selbständigen griechischen Lebens verschwunden. Rom war der Mittel-

punkt aller Bildung. Auch die Griechen strömten zu ihm hin, und fanden hier die entschiedenste Unterstützung und Anerkennung ihrer künstlerischen und wissenschaftlichen Arbeiten.

Unter den verschiedenen Disciplinen der Naturwissenschaft wurde vor Allem die Geographie schon durch die ungeheuere Ausdehnung des römischen Reichs unterstützt. Zur Zeit des Augustus (30 v. bis 14 n. Chr.) waren die Grenzen des römischen Reiches in Europa: Rhein und Donau, in Afrika: die Sahara und das Südende Aegyptens, in Asien: der Kaukasus, das kaspische Meer, das Reich der Parther und Arabien mit seinen benachbarten Meerbusen. Allerdings befanden sich innerhalb dieses Umkreises Gebiete, deren Völker oft besiegt, doch nicht wirklich unterworfen waren, diese Lücken wurden indeß unter Augustus Regierung fast sämmtlich ausgefüllt. Die genauere Kenntniß der Länder selbst wurde unter Augustus besonders gefördert durch die gesteigerte Sorge für ordentliche Landstraßen, deren es nicht blos schon in Italien, sondern auch in den Provinzen gab; ferner durch eine allgemeine Ausmessung des Reichs durch griechische Geometer, und die Beschreibung der einzelnen Provinzen, welche dem jedesmaligen Statthalter aufgetragen wurde. In der Zeit unmittelbar nach Augustus lebte Strabo. Seine 17 Bücher über Geographie, in griechischer Sprache geschrieben, sind das umfassendste Werk der Alten, was wir in diesem Fache besitzen. Strabo ist ungefähr 66 v. Chr. in der Stadt Amasia in Cappadocien geboren, und starb 24 n. Chr. Er bereiste, in der Absicht ein Werk über Geographie zu schreiben, Asien, Aegypten bis an die Grenzen von Aethiopien, Nordafrica, Griechenland, nebst den Inseln des mittelländischen Meeres, auch Italien. Unter den Geographen ist es besonders Eratosthenes, an den sich Strabo anlehnt, und welchen zu berichtigen und zu vervollständigen er sich zur Aufgabe macht. Wie fleißig Strabo die verschiedenen Quellen des geographischen Wissens benutzte, zeigt jede Seite seines Werks. Nicht ohne nachtheiligen Einfluß auf seine Darstellung aber ist es, daß er den Herodot, den er für einen Fabler hielt, und die Leistungen der Römer, denen er überhaupt nichts Tüchtiges zutraute, beinahe ignorirt. Für Homer hatte dagegen Strabo eine so unbegrenzte Hochachtung, daß das Bestreben, dessen

geographische Vorstellungen zu erklären und zu rechtfertigen, ihn oft zu Irrthümern verleitet. Für den ganzen wissenschaftlichen Standpunkt Strabo's von Wichtigkeit ist es, daß er der Erste war, welcher den nahen Zusammenhang seiner Wissenschaft mit Astronomie, Geschichte und Naturwissenschaft einsah, und ausdrücklich Kenntniß dieser Disciplinen vom Geographen verlangte.

Neben Strabo ist der bedeutendste Geograph dieser Zeit **Ptolemäus**. Daß er die astronomische Theorie Hipparch's weiter ausgebildet, und auch zu Erklärung der Bewegung der Planeten angewandt, habe ich schon vorher bemerkt. Die Geographie des Ptolemäus, ebenfalls in griechischer Sprache geschrieben, ist nicht weniger berühmt als sein Almagest; sie war lange Zeit der allgemeine geographische Führer der Gelehrten und Seefahrer. Schon Hipparch drang darauf, daß man zu sicheren Ortsbestimmungen astronomische Beobachtungen anstellen solle; auch bestimmte er selbst bereits die Polhöhe einzelner Orte. Ptolemäus nahm diese Forderung des Hipparch wieder auf, und suchte sie vollständiger auszuführen. Besonders vorgearbeitet war dem Ptolemäus durch **Marinos** aus Tyros (um 150 n. Chr.). Dieser kann als der eigentliche Begründer der mathematischen Geographie angesehen werden. Marinos' Werke sind verloren gegangen; wir kennen sie nur aus Ptolemäus, der der Hauptsache nach sich auf sie stützt. Statt nämlich, wie Frühere, die Entfernungen nur nach Stadien anzugeben, versuchte Marinos sie auf Längen- und Breitengrade zu reduciren und entwarf Landcharten darnach, die, von den bisherigen abweichend, mit einem Netze von Meridianen und Parallelkreisen überzogen waren. Ptolemäus erkennt die Bemühungen des Marinos an, weist ihm aber auch vielfache Irrthümer nach. Astronomische Beobachtungen und mithin genaue Ortsbestimmungen seien nicht zahlreich; man müsse sich daher größtentheils mit Schätzungen von Reiseberichten begnügen, bei denen doch viel auf den Lauf des Weges und die verschiedene Schnelligkeit der Reisenden ankomme. Marinos sei nun hierin sehr willkührlich verfahren; theils habe er Kaufleuten, die aus Prahlerei die Abstände vergrößerten, zu viel Glauben geschenkt, theils die Himmelsgegenden, welche Reisende häufig nur oben-

hin bezeichneten, nicht gehörig geprüft. — Schon Ptolemäus selbst hatte, den Marinos zu Grunde legend, einen Atlas in 26 Charten entworfen, wovon 10 auf Europa, 4 auf Afrika und 12 auf Asien kamen. Ptolemäus schlägt dabei eine doppelte Projectionsweise war, indem man die Meridiane gerade oder gekrümmt zeichnen könne, erklärt sich selbst aber für die zweite Manier. Die erste Mittagslinie geht durch die glücklichen Inseln. Da er den ganzen Erdumfang zu gering annahm (nämlich zu 180000 Stadien), so fiel der Grad zu klein aus; natürlich mußte er, vom ersten Meridian nach Osten gehend, in immer wachsende Differenzen zum wahren Verhältniß gerathen, zumal die astronomisch bestimmten Punkte hier sparsamer wurden und endlich aufhörten. Hier hilft er sich dann mit den Entfernungsangaben Reisender, die theils nach der Richtung, theils nach den Schwierigkeiten und Umwegen der Fahrt mehr oder minder reducirt wurden, wobei aber die an Marinos gerügten Fehler ebenfalls nicht immer zu vermeiden waren. *)

Außer Strabo und Ptolemäus nennt der Kosmos als bedeutende Naturforscher der römischen Zeit den Dioskorides und Galenus. Dioskorides, ein griechischer Arzt, geboren in Cilicien im 1. Jahrhundert n. Chr., ist besonders berühmt wegen seines Werks über Arzneimittellehre, welches auch für die Botanik hohen Werth hat, da die meisten darin enthaltenen Heilmittel dem Pflanzenreiche angehören. Er erwarb sich durch dieses Werk einen so dauerhaften Ruhm, daß in dem größten Theile der cultivirten Welt 17 Jahrhunderte lang die Botanik und Materia medica nur aus dem Dioskorides gelernt wurde. In der That hat aber auch keiner seiner Nachfolger, bis nach Wiederherstellung der Wissenschaften, etwas Besseres geleistet. Die Bemühungen aller späteren Schriftsteller zweckten blos dahin ab, den Dioskorides entweder abzuschreiben, oder Auszüge aus ihm zu liefern, oder ihn zu commentiren. Noch im 16. Jahrhundert glaubte man, daß alle Pflanzen, die in Deutschland, Frankreich und England gefunden wurden, schon von Dioskorides beschrieben

---

*) Lüdde's Zeitschrift für vergleichende Erdkunde. 3. Bd. 260.

worden seien, und spät erst kam man zu der Einsicht, daß wir jetzt einen Theil seiner Gewächse gar nicht kennen.*)

Galenus, ebenfalls ein griechischer Arzt, ist 131 n. Chr. zu Pergamus in Kleinasien geboren der Sohn des berühmten Baumeisters Nikon. Seine letzte Ausbildung erhielt er in Alexandria. In seinem 28. Jahre kehrte er wieder in seine Vaterstadt zurück, und übernahm auf Befehl der Priester, die dem Tempel des Aeskulap und dem damit verbundenen Gymnasium vorstanden, die Kur der öffentlichen Kämpfer. Ein in Pergamus ausgebrochener Aufruhr vermochte ihn, sein Vaterland zu verlassen; er wählte die Hauptstadt der Welt zu seinem Aufenthalte. Bald aber trieb ihn der Haß der römischen Aerzte, den er durch seinen Ruhm auf sich lud, aus Rom wieder hinweg. Er unternahm weite Reisen, kehrte aber, von dem Kaiser Marc Aurel gerufen, wieder nach Rom zurück. Wie lange er hier geblieben und wo und wann er gestorben, ist zweifelhaft. Durch das Mittelalter hindurch waren Galens Schriften eine unantastbare Autorität. Am bedeutendsten war Galen in der Physiologie und Anatomie. Die letzte vor Allem, welche ihm als Fundament der medicinischen Kunst galt, war sein Lieblingsstudium. Bezeichnend für den Standpunkt der Galenischen Empirie ist es, daß er seine Beobachtungen nur an thierischen, nicht an menschlichen Leichnamen vornahm. Nirgends sagt er es, daß er seine Beschreibungen aus dem Anblick zergliederter menschlicher Leichname geschöpft habe, sondern er spricht immer nur von seinen zahlreichen Zergliederungen der Affen und anderer Thiere. Glücklich schätzt er sich, daß er in Alexandrien ein Todtengerippe, und ein anderes von einem Räuber, den man unbeerdigt gelassen, beobachtet habe. Daher räth er auch denen, die die Knochenlehre aus Skeletten studiren wollen, nach Alexandrien zu gehen. Durchgehends empfiehlt er die Zergliederungen der Affenarten, deren Bau mit dem Bau des menschlichen Körpers am meisten harmonire, damit man sich zu finden wisse, wenn Einem einmal ein menschlicher Leichnam zur Zergliederung in die Hände falle. Nächst den Affen müsse man solche Säugethiere wählen, die ebenfalls,

*) S. Sprengel, Geschichte d. Arzneikunde. Th. 2. S. 82.

in Rücksicht ihrer Structur, sich dem menschlichen Körper nähern; solche Thiere habe er in großer Menge zergliedert, um zu erfahren, ob die Natur sich in allen ihren Werken gleich bleibe. Nach dieser größeren oder geringeren Aehnlichkeit bestimmt er auch die verschiedenen Thierklassen.*)

Von den naturwissenschaftlichen Arbeiten der Römer ist die naturalis historia des älteren **Plinius**, von welcher der Kosmos eine so ausgezeichnete Charakteristik giebt, die unvergleichlich bedeutendste. Entschieden ist dies Werk zugleich der klassische Ausdruck für die ganze Art und Weise, wie sich die Römer für die wissenschaftliche Erkenntniß der Natur interessirten. Die Wissenschaft überhaupt ist ihnen ein Trost für das verschwundene Glück des praktischen Lebens. Der Ernst, mit welchem die Wissenschaft studirt wird, verbindet sich mit einer sentimentalen, elegischen Stimmung. Es fehlt die frische Wißbegierde der eigenen Beobachtung, eben so sehr aber auch der schöpferische Geist, welcher durch die Erscheinungen hindurch das Innere zu erfassen strebt. Von allen Regionen werden die Schätze des Wissens gesammelt, welche frühere Zeiten erwarben; allein es bleibt bei diesem compilatorischen Fleiß, ohne daß höhere Principien, tiefere Anschauungen gewonnen würden. — Plinius der Aeltere ist im 9. Jahre der Regierung des Tiberius (23 nach Chr.) zu Verona oder nach Anderen zu Como geboren. Von seinen vielen Schriften, die sehr heterogene Gegenstände behandeln, ist nur die historia naturalis in 37 Büchern auf uns gekommen. Aus der Widmung dieses Werkes an Titus geht hervor, daß dasselbe im Jahre 78 nach Chr. beendet worden ist. Der Inhalt desselben aber zeigt, daß Plinius den größten Theil seines Lebens damit beschäftigt gewesen sein muß. Es ist dieses encyklopädische Werk schon dadurch für uns ein großer Schatz, daß es, wie Plinius selbst versichert, Auszüge aus mehr als zweitausend Autoren enthält, von denen nur der kleinste Theil auf uns gelangte. Allerdings sehen wir schon aus den Mittheilungen, welche Plinius aus noch erhaltenen Werken giebt, daß er nicht sehr geschickt darin war, das Wichtigste aus diesen heraus zu finden. Besonders zeigt er einen großen Hang

---

*) Sprengel a. a. O. Th. 2. S. 147.

nach Wunderbarem. Am meisten tritt dies hervor, wenn er von Menschen und Thieren erzählt. Er spricht von Menschen ohne Kopf, ohne Mund, von einäugigen und einfüßigen Menschen; von Thieren, die den Kopf eines Menschen und den Schweif eines Skorpions haben; von geflügelten Pferden; von Basilisken, deren erster Blick schon tödtet. Alles dies erzählt er, als hätte er es selbst gesehen. Plinius starb im Jahre 79 bei einer Eruption des Vesuvs. Sein Neffe, der jüngere Plinius, erzählt uns in einem Briefe*) die näheren Umstände seines Todes. Auch berichtet er über die rastlose Thätigkeit seines Onkels. Selbst während seiner Ruhestunden nach dem Bade, und in seiner Sänfte auf Reisen hatte er stets einen Vorleser und einen Schreiber bei sich, welchem er dictirte, was jener Merkwürdiges vorgelesen. Einem Freunde, der bei Tische ein undeutlich gelesenes Wort des Lesers wiederholen ließ, antwortete er unwillig: Merke besser auf, Deine Unterbrechung kostet uns wenigstens zehn Zeilen. Nie ging er zu Fuße, um, wie er sagte, keine Zeit zu verlieren, und er grollte eines Tages mit seinem Neffen, weil dieser spazieren gegangen war. Die nach seinem Tode von ihm gesammelten Noten und Auszüge füllten 160 Bände von sehr enger Schrift.

Zum Schlusse meiner Erläuterungen über die griechische und römische Naturwissenschaft hätte ich noch auf die letzte Gestalt der griechischen Philosophie hinzuweisen, auf die sogenannte Neuplatonische. Als Neuplatonismus pflegt man diese philosophische Richtung zu bezeichnen, weil sie allerdings mit der Platonischen Anschauung die innigste Verwandtschaft hat, obwohl die Männer selbst, welche sie lehrten, sich nicht blos dem Plato, sondern auch dem Aristoteles anschlossen, ausdrücklich auch die Tendenz aussprachen, beide philosophische Systeme zu vermitteln. Der bedeutendste Repräsentant des Neuplatonismus ist Plotin (205—270 n. Chr.). Er lehrte seit seinem vierzigsten Jahre die Philosophie in Rom, und war ein Schüler des Ammonius Sakkas, der im Anfange des 2. Jahrhunderts zu Alexandrien Platonische Philosophie lehrte. Von Rom und Alexandrien ging im 4. Jahrhundert der Plotinische

*) 6. B. 16. Br.

Neuplatonismus auch nach Athen über, wo er sich in der Akademie festsetzte. Außer Plotin ist besonders berühmt Proklus; er starb 485 und lehrte in Athen. Im Jahre 524 ließ der Kaiser Justinian die Akademie zu Athen schließen, und verbannte alle heidnischen Philosophen. Der productive Geist derselben war, dem immer mehr herrschend werdenden Christenthum gegenüber, längst verschwunden. — Ein gemeinsamer Zug sämmtlicher neuplatonischer Philosophen ist der Hang zur Schwärmerei und Magie. Die meisten unter ihnen gaben sich mit Zauberkünsten ab, und die Hervorragenderen rühmten sich, göttliche Eingebungen und Erscheinungen gehabt, die Zukunft geschaut und wunderbare Thaten vollbracht zu haben; sie gerirten sich ebenso als Hierophanten wie als Philosophen, in der unverkennbaren Tendenz, als heidnisches Gegenbild des Christenthums eine Philosophie zu stiften, die zugleich universelle Religion sein könnte. Als ihren höchsten Zweck betrachtet die neuplatonische Philosophie die vollkommenste Vereinigung des Menschen mit der Gottheit, diese Vereinigung wird aber erlangt nicht durch das strenge, beweisende Denken, sondern durch ein unmittelbares Schauen der Vernunft, durch welches sich der Einzelne in die Tiefen der Gottheit versenkt, sich verliert in die absolute, unsagbare, über alle Gegensätze der irdischen Welt erhabene Einheit. Nur in diesem Zustande der Ekstase kommt der Mensch von seiner Endlichkeit los, und erreicht die höchste, auf dieser Welt zu erlangende Seligkeit. Aehnlich wie hier der Mensch nur durch ein gewaltsames Losreißen nicht blos von seinem körperlichen, natürlichen Sein, sondern auch von seinem bewußten, verständigen Denken sich in das göttliche Wesen versetzt, so weiß der Neuplatonismus die Beziehung dieses göttlichen Wesens zur irdischen Welt auch nur durch Bilder auszudrücken, denen kein bestimmter Gedanke zu Grunde liegt. Vor Allem ist es die Vorstellung der Emanation, durch welche der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen ausgefüllt werden soll. Die Gottheit strömt über in ihrer unendlichen Fülle, und wie das Licht, je weiter es sich vom leuchtenden Körper entfernt, immer schwächer wird, so erstirbt zuletzt die göttliche Kraft in der leblosen, starren Materie, dem äußersten Product des emanirenden göttlichen Lichts. In der

Gliederung, welche die Neuplatoniker der Welt gaben, schlossen sie sich an Plato und Aristoteles an. Was sie aber specifisch von dieser vollendetsten Gestalt der antiken Philosophie unterscheidet, ist der schroffe Gegensatz zwischen Geist und Natur, zwischen dem Denken und der gegebenen objectiven Welt. Die antike Philosophie begann mit dem lebendigsten Interesse an der Natur. Der Geist vertieft sich unbefangen in dieselbe, mit der festesten Gewißheit, in ihr ein Wesen seines Gleichen zu erkennen. Das Ende der antiken Philosophie ist der vollständige Verlust dieser Unbefangenheit. Die Natur, d. h. die wirkliche, materielle, sinnlich wahrnehmbare Natur ist zu einem dem Geiste fremden, seinem göttlichen Wesen widersprechenden Reiche geworden, der Geist wendet sich interesselos von dieser sinnlichen Welt ab; er zieht sich in seine Innerlichkeit zurück, weil ihm nur in dieser das Ewige in seiner reinsten Gestalt offenbar wird.

Sechs und zwanzigster Brief.

Das Mittelalter.

Kosm. S. 280.

Indem ich zur Darstellung der Naturanschauung des Mittelalters fortgehe, hätte ich zunächst wieder an unsere früheren Betrachtungen, besonders an den 13. Brief, zu erinnern. Ich habe hier zu zeigen versucht, wie es schon in der Entwickelung der christlichen Anschauung begründet war, daß das Interesse an der Natur zuerst vollkommen zurücktreten mußte. Die religiöse Gewißheit der Versöhnung, der Einheit mit Gott, füllte das Gemüth aus, und das praktische Resultat, welches sich hieran anschloß, eben diese Gewißheit nun auch durch alle Seiten des individuellen Lebens durchzuführen, ließ kein Bedürfniß nach einer weiteren Besitznahme der äußeren Welt aufkommen. Was sich zuerst in dieser religiösen Thätigkeit geltend machte, war das Streben, eben den Inhalt des religiösen Ge-

müths sich zum Bewußtsein zu bringen, ihn als Symbol, als heilige Geschichte, als Dogma vor sich hinzustellen. Im Allgemeinen ist es die Zeit der Kirchenväter, in welcher der christliche Glaube sich als positive Lehre entwickelte. Eben diejenigen der Kirchenväter sind die bedeutendsten, denen es gelang, irgend eine wesentliche Seite des christlichen Bewußtseins in einen klaren, bestimmten Ausdruck zu fassen, sie aus der Innerlichkeit des Gefühls loszulösen, sie zu reinigen von der Trübheit und Unbestimmtheit, in welcher sie sich zunächst dem Gemüthe aufdrang. Nachdem der christliche Glaube diese Gestalt einer positiven Lehre gewonnen, begann auch das Bedürfniß des Denkens. Allein dieses war noch ungebildet, noch verwickelt in den Vorstellungen des Glaubens. Es stellte sich daher nicht dem Glauben selbständig gegenüber, sondern ging von diesem aus, setzte ihn als absolute, unumstößliche Wahrheit voraus, und versuchte es, ihn zu erklären, ihn näher zu bestimmen, systematisch zu ordnen, zu rechtfertigen. Man pflegt die Philosophie, welche in dieser unfreien, unphilosophischen Weise verfährt, mit dem Namen der Scholastik zu bezeichnen. Je mehr wir aus der ganzen Betrachtungsweise der Scholastik heraus getreten sind, desto mehr müssen wir uns hüten, in ihr nur und nichts weiter als eine Verirrung des Geistes zu erblicken. Wir müssen uns ihr historisches Recht, ihre historische Nothwendigkeit zum Bewußtsein bringen. Der Geist vermag unmöglich mit einem Male und ohne Uebung und Vorbereitung dem Glauben frei gegenüber zu treten, welcher der positive Ausdruck seines eigenen Wesens ist. Die positive Lehre ist vielmehr für das Denken zuerst nothwendig das gegebene Material, an dessen Verarbeitung es sich übt, an dem es erstarkt und sich bildet. Auch dürfen wir nicht meinen, daß den Scholastikern die Lehre der Kirche etwa nur eine äußere Autorität gewesen, daß sie also nur durch die Furcht vor der Macht der Kirche ihre Zweifel am Glauben zurückgehalten. Vielmehr ist ihr Denken selbst noch im Glauben befangen. Es ist ihr eigenes Bedürfniß, von den Dogmen der Kirche auszugehen und alle ihre Gedanken auf sie wieder zurückzuführen. Sehr schön spricht sich Feuerbach aus über die Bedeutung der Scholastik. „Obgleich," sagt er in der Einleitung zur

Geschichte der neueren Philosophie — „die scholastische Philosophie im Dienste der Kirche stand, inwiefern sie ihre Sätze anerkannte, bewies und vertheidigte, ging sie doch hervor aus einem wissenschaftlichen Interesse, weckte und erzeugte sie doch freien Forschungsgeist und Sinn für die Erkenntniß. Sie machte die Gegenstände des Glaubens zu Gegenständen des Denkens, hob den Menschen aus der Sphäre des unbedingten Glaubens in die Sphäre des Zweifels, der Untersuchung, des Wissens, und indem sie die Sachen des bloßen Autoritätsglaubens zu beweisen und durch Gründe zu bekräftigen suchte, begründete sie gerade dadurch, größtentheils wohl wider Wissen und Willen, die Autorität der Vernunft, und brachte so ein anderes Princip in die Welt, als das der alten Kirche war, das Princip des denkenden Geistes, das Selbstbewußtsein der Vernunft, oder bereitete dieses doch wenigstens vor. Selbst die Mißgestalt und Schattenseite der Scholastik, die vielen absurden Quästionen, auf die die Scholastiker zum Theil verfielen, selbst ihre tausendfältigen, unnöthigen und zufälligen Distinctionen, ihre Curiositäten und Subtilitäten müssen aus einem vernünftigen Princip, aus ihrem Lichtdurst und Forschungsgeist, der sich aber eben in jenen Zeiten und unter der drückenden Herrschaft des alten Kirchengeistes nur so und nicht anders äußern konnte, abgeleitet werden. Alle ihre Quästionen und Distinctionen waren nichts Anderes, als mühsam eingegrabene Ritze und Spalten in dem alten Gemäuer der Kirche, um zum Genusse des Lichts und frischer Luft zu gelangen, nichts Anderes als Aeußerungen einer erwachten Regsamkeit des Verstandes, eines Thätigkeitstriebes des denkenden Geistes, der, wenn er, entzogen dem Kreise vernünftiger Gegenstände und angemessener Beschäftigungen, in einem Gefängnisse eingesperrt ist, jeden Gegenstand, den er eben zufällig findet, er sei noch so geringfügig, noch so unwürdig der Aufmerksamkeit, zu einem Objecte seiner Beschäftigung macht, aus Mangel an Mitteln selbst auf die an sich absurdeste, kindischste und verkehrteste Weise seinen Thätigkeitstrieb befriedigt.“*)

Die Natur ist in der Zeit der Kirchenväter und Scho-

*) Feuerbach a. a. O. 1. Th. S. 16.

lastiker weder empirisch noch wissenschaftlich ein wesentlicher Gegenstand des Interesses. Nur Einzelne, besonders angeregt durch die Kenntniß der Aristotelischen Schriften, wenden sich zur Betrachtung derselben hin; allein ihre Arbeiten greifen nicht ein, bilden kein wesentliches Moment in der ganzen Entwickelung, sind vielmehr nur Ausnahmen von der Regel, nur sehr isolirt stehende Denkzeichen, daß das Interesse an der Natur im weiteren Verlaufe des christlichen Geistes wieder hervorbrechen wird. Wie sich überhaupt die lateinischen Kirchenväter viel entschiedener der freien denkenden Vernunft gegenüber stellen als die griechischen, so drückt sich bei ihnen auch die Gleichgültigkeit gegen jede Erkenntniß der Natur am allerschroffsten aus. „Nicht aus Unkenntniß dieser Dinge — sagt Eusebius von den Naturwissenschaften — sondern aus Verachtung ist es, daß wir so klein von diesen Sachen denken und unseren Geist zu besseren Gegenständen wenden." Natürlich folgt dieser Gleichgültigkeit die Ignoranz auf dem Fuße nach. Die Natur tritt ganz in die Ferne zurück, wird eine fremde unbekannte Welt. Und wie man nicht mehr mit eigenen Augen sieht, mit eigenen Gedanken das Geschehene combinirt und weiter verfolgt, so vermag man sich auch nicht mehr in die Ansichten und Resultate der früheren Zeit zu finden. So sagt Lactantius (im 4. Jahrhundert): „Um die Ursachen der natürlichen Dinge zu erforschen, und zu fragen, ob die Sonne auch in der That so groß ist, als sie uns erscheint; oder der Mond convex oder concav ist; ob die Fixsterne fest am Himmel stehen oder frei in der Luft schweben; von welcher Form und Masse der Himmel gemacht wurde; ob er in Ruhe oder Bewegung ist; wie groß die Erde sein mag, und auf welche Art sie aufgehängt oder im Gleichgewicht gehalten wird — über solche Dinge zu forschen und zu disputiren, ist dasselbe, als wenn wir über unsere Meinungen von einer Stadt in einem entfernten Lande streiten wollten, von der keiner mehr als den Namen gehört hat."*) An einem anderen Orte spricht Lactantius über die Annahme von Antipoden. „Ist es möglich," sagt er, „daß Menschen so albern sein können, zu glauben,

*) Lact., div. instit. lib. III, 3.

daß auf der anderen Seite der Erde das Getreide und die Bäume mit ihrer Spitze abwärts hangen, und daß die Menschen ihre Füße höher als ihre Köpfe haben sollten? Wenn man diese Philosophen fragt, wie sie solche Ungereimtheiten beweisen, wie sie sich erklären wollen, warum nicht alle Dinge von der Erde wegfallen, so antworten sie, daß die Natur aller Dinge so eingerichtet ist, daß die schweren Körper gegen den Mittelpunkt der Erde streben, gleich den Speichen eines Rades, während die leichten Körper, Wolken, Rauch, Feuer überall von dem Mittelpunkte weg gegen den Himmel hin gehen. Ich bin wahrhaftig in Verlegenheit, wie man solche Leute nennen soll, die, wenn sie einmal in den Irrthum gerathen sind, dann noch so hartnäckig in ihrer Thorheit beharren, und eine absurde Meinung durch eine zweite, noch absurdere vertheidigen wollen."*) Augustinus behauptet, daß die uns entgegengesetzte Seite der Erde schon darum nicht bewohnt sein könne, weil die Bibel keine solche Race unter den Nachkommen Adams erwähne. Als dem h. Bonifacius, Erzbischof von Mainz im 8. Jahrhundert, berichtet wurde, daß Virgilius, Bischof von Salzburg, die Existenz der Antipoden vertheidige, wurde jener ganz erschreckt über die Annahme einer Welt, die ganz außer dem Bereiche der Erlösung liegen solle, und machte Anzeige davon bei dem Papste Zacharias.

Von der geographischen Unwissenheit dieser Zeit giebt „die christliche Topographie" des Cosmas Indicopleustes aus dem 6. Jahrhundert ein sprechendes Zeugniß. A. v. Humboldt sagt darüber: Die christliche Topographie, welche man ohne Grund einem Kaufmanne aus Alexandrien zuschreibt, der unter Kaiser Justinian in ein Kloster gegangen sein soll, und welchem man den Namen Cosmas Indicopleustes gegeben hat, führt uns in einem systematischen Gewande die wahrhaft seltsamen Ansichten der Kirchenväter vor. Die Erde wird wiederum eine ebene Fläche; aber nicht, wie zu den Zeiten des Thales, eine runde Scheibe, sondern ein von den Gewässern des Oceans umflossenes Parallelogramm, welches symmetrisch von vier Busen zerschnitten wird (dem kaspischen Meere, den beiden Meer-

*) Lact., ibid. C. 24.

busen von Arabien und Persien, und dem mittelländischen Meere), der Aufzählung zufolge, welche durch Strabo klassisch geworden war. Jenseits des Oceans, an den vier Seiten des inneren Flächenraumes, der die Area der mosaischen Stiftshütte vorstellt, ist ein anderes Land belegen, welches das Paradies umfaßt, das die Menschen bis zum Eintritt der Sündfluth bewohnt haben. — Die Welttafel des Indienfahrers Cosmas setzt durch ihre naive und wahrhaft barbarische Einfachheit den Anschauer in Erstaunen. In dem 6. Jahrhundert unserer Zeitrechnung angefertigt, bietet sie kaum ein Bild der ersten geographischen Ideen der Griechen dar, und man hat vielleicht gegründete Ursache zu der Annahme, daß sie, obgleich 300 Jahre nach Claudius Ptolemäus entstanden, weit hinter jenem Pinax des Hekatäus zurückblieb, welchen der Tyrann Aristagoras nach Sparta brachte.*)

Wie sehr auch in der Blüthe des Mittelalters das Interesse der Forschung von der wirklichen Natur und dieser sublunarischen Welt abgewandt und der Welt zugewandt war, die als der höchste und letzte Zweck alles Daseins erschien, sieht man aus einem großen wissenschaftlichen Hauptwerke, der Summa theologiae des Thomas von Aquino († 1274). Unter den mehreren 100 Kapiteln dieses Werkes ist nur eines, welches, von der natürlichen Wirkung der Dinge überschrieben, die Naturwissenschaft, aber sehr viele, welche von der Rangordnung der verschiedenen Himmel, von der Natur der Engel, von ihrer Nahrung, Verdauung und ihrem Schlafe handeln. Diese Dinge wurden mit Ausführlichkeit und Gründlichkeit durchsprochen, beleuchtet und widerlegt, und bildeten die Gegenstände heftiger und ernsthafter wissenschaftlicher Debatten. Die Physiologie der Engel war ein würdiger Gegenstand der Forschung, aber die Physiologie des menschlichen Körpers, dieses traurigen, hinfälligen Kerkers der Seele, verdiente keine besondere Beachtung.

Wir haben früher gesehen, daß in der Weltanschauung des Alterthums die Erde das Centrum ausmachte, um welches

---

*) A. v. Humboldts Kritische Untersuchungen über die historische Entwickelung der geographischen Kenntnisse von der neuen Welt, 1. Th. S. 57, 59.

sich das Ganze bewegte. Es liegt nun die Vorstellung nahe, als müßte der christliche Glaube, in welchem der Mensch jede Schranke des Volksbewußtseins durchbricht, auch sogleich die Erde einem höheren Ganzen unterordnen. Im Mittelalter finden wir jedoch hiervon das Gegentheil. Auch in ihm steht, wenn auch aus anderen Motiven, der Glaube fest, daß die Erde der Mittelpunkt der physischen Welt sei. Nach der Lehre der Kirche ist die Menschheit dieser Erde der höchste geweihte Tempel der Gottheit. Denn in ihr erschien der einzige eingeborne Sohn des höchsten ewigen Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde. Auch ist die Menschheit dieser Erde, ihre Heiligung und Erlösung und die Gemeinschaft der Heiligen in einem Gottesstaat der letzte und höchste Zweck alles Daseins, das höchste Object der ewigen Rathschlüsse Gottes. Sonach ist die Erde kein verschwindendes oder auch nur untergeordnetes Element in dem Weltganzen; sie ist vielmehr als der Schauplatz der sich offenbarenden göttlichen Gnade auch das Centrum, worauf alle Gestaltungen der Welt hinweisen, der Kern, an welchen alle weitere Wirklichkeit sich anlegt. Eben dadurch ist die Welt für die Anschauung der christlichen Kirche eben so endlich und übersichtlich geworden, wie im Alterthum; sie ist es durch den Zweck, der sich hier auf der Erde ausführt, auf welchen, als den höchsten, sich alle Gedanken hinwenden, gegen welchen alles Andere nur die Bedeutung und den Werth eines Mittels hat. *)

Unter den Scholastikern ist Roger Bacon vor Allem berühmt wegen seines Interesses an der Natur und seines in dieser Zeit so ungewöhnlichen physikalischen Wissens. Roger Bacon ist im Jahre 1214 in Ilchester geboren, bildete sich in Oxford und Paris und trat in den Franziscanerorden zu Oxford. In der Einsamkeit seiner Zelle beschäftigte er sich vorzugsweise mit Naturforschung. Eben seine physikalischen Kenntnisse, die ihn wie Jeden, der nach dieser Seite hin seine Thätigkeit wandte, als Zauberer erscheinen ließen, waren auch der Grund, daß er mannichfach verfolgt, auch mehrere Jahre im Kerker schmachten

*) Vergl. Newton und die mechanische Naturwissenschaft von Snell, S. 32.

mußte. Baco wurde zu den Wenigen gerechnet, von welchen man behauptete, daß sie den Stein der Weisen wirklich besäßen, und mehrere Anweisungen, ihn zu verfertigen, erschienen unter seinem Namen. Daß Baco vor Allem aus dem Studium der arabischen Uebersetzungen des Aristoteles seine physikalischen Kenntnisse schöpfte, und durch dieses zu eigenen Beobachtungen und Versuchen angeregt wurde, darüber kann kein Zweifel sein. Für Baco ist die Erfahrung die Basis aller Naturwissenschaft. Aller Beweis soll unzureichend sein, wenn er nicht durch die Anschauung unterstützt wird. Physik nebst Sprachkunde und Mathematik sind ihm die Zweige des Wissens, welche vor Allem cultivirt werden müssen. Daß es dem Baco gelungen sein sollte, ganz aus der Anschauung seiner Zeit, in welcher Astrologie und Magie wesentliche Elemente waren, herauszutreten, wäre natürlich eine sehr übereilte Vorstellung, die sich auch durchaus nicht aus den Schriften Baco's rechtfertigen ließe. Besonders waren es optische Phänomene, für die sich Baco vorzugsweise interessirte und über die er selbständige Beobachtungen anstellte. Die Erfahrungen, die er hier gewonnen, lassen auch Instrumente vor seine Phantasie treten, die eine spätere Zeit theilweise aus dem Reiche der Möglichkeit, in der sie Baco erblickte, in die Wirklichkeit versetzte. Natürlich ist diese Wirklichkeit noch eine vielfach andere, als das Phantasiebild, welches Baco entwarf. So spricht er über die Möglichkeit von Spiegeln, die die Lichtstrahlen brechen und flectiren, wohin und unter welchem Winkel wir nur wollen. Durch ihre Hülfe können wir ein Ding nah oder fern sehen, können im weitesten Abstande die kleinsten Buchstaben lesen und die Sandkörner zählen, wegen der Größe des Winkels, unter welchem wir sehen. Hierdurch kann auch ein Knabe wie ein Riese erscheinen, auch könnten wir Sonne, Mond und Sterne scheinbar herabsteigen, und über den Häuptern der Feinde erscheinen lassen. Ferner könnten auch Spiegel verfertigt werden, durch welche Jeder, der in ein Haus eintritt, Gold, Silber und Edelsteine erblickte, als wären sie wirklich da, und wenn er zu dem Ort hineilte, wo sie ihm erschienen, so wären sie verschwunden. Auch von Maschinen anderer Art weissagt Baco. Es sollen Schiffe construirt werden, die ein Mann zu lenken im Stande

ist, und zwar mit einer Schnelligkeit, als wären sie mit Ruderern angefüllt. Wagen sollen entstehen, die ohne thierische Kräfte mit einer unglaublichen Schnelligkeit dahin fahren; auch Flugwerkzeuge mit künstlichen Flügeln, mit denen der Mensch die Luft durchschneiden wird wie die Vögel. Ferner auch Instrumente, durch die, obwohl sie selbst klein, doch ungeheure Gewichte gehoben werden können; ein Mensch wäre dadurch im Stande, sich selbst und seine Gefährten aller Gefahr des Kerkers zu entreißen, sich in die Höhe zu heben oder herunter zu steigen. Ja es ist ein Instrument herzustellen, durch welches ein Mensch tausend Menschen mit Gewalt und wider ihren Willen an sich zu reißen vermag. Auch ein solches, durch welches man ohne Gefahr bis auf den Grund des Meeres und der Flüsse herabsteigen kann. Alexander der Große — setzt Baco hinzu — hat bereits, wie ein heidnischer Astronom erzählt, dieses Instrumente gebraucht, um die Geheimnisse des Meeres zu erblicken.

Den Uebergang in die Naturwissenschaft der neueren Zeit bilden Erscheinungen, welche für die ganze Entwickelung der Weltanschauung von dem größten Interesse sind. Allerdings fallen dieselben theilweise schon später als die Begebenheiten, welche man mit Recht als epochemachende Anfänge der neueren Zeit ansieht; allein ihrem ganzen Gehalte und ihrer wesentlichen Tendenz nach gehören sie dennoch nicht dem modernen Geiste, sondern ganz unverkennbar dem noch unentschiedenen Kampfe der neuen Zeit mit dem Mittelalter an. Vor Allem sind hierher zu rechnen die naturphilosophischen Systeme mehrerer italienischer Philosophen aus der zweiten Hälfte des 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die wichtigsten sind: Cardanus (1501—1575), Telesius (1508—1588), Campanella (1568—1639), Giordano Bruno (—1600), Vanini (1586—1619). Ihnen schließt sich ferner auch an: Cusanus (geboren in Trier 1401, gestorben 1464), Paracelsus (geb. in der Schweiz 1493, gest. 1541). Es folgen die Arbeiten dieser Männer unmittelbar der Zeit nach, welche man als das Wiederaufleben der Wissenschaften zu bezeichnen pflegt. Der neu erwachende wissenschaftliche Geist vertieft sich zuerst in das Studium der antiken Wissenschaft. In dieser, von keiner fremden Autorität beschränkten Freiheit findet er ein plastisch vollendetes Bild seines eigenen

Strebens. Nun erst, da in seinem eigenen Innern der Gedanke einer freien Wissenschaft aufgegangen, vermag er die früheren Schöpfungen des Wissens wirklich zu durchdringen und sich anzueignen. Auch im Mittelalter genoß eine Zeit hindurch Aristoteles eine unbeschränkte Autorität; man stellte ihn unmittelbar neben die Bibel. Allein schon hieraus ist ohne Weiteres ersichtlich, daß man den Aristoteles selbst im Grunde nicht verstand. Man nahm mit den Aristotelischen Gedanken ganz dasselbe vor, wie mit den eigenen: man tauchte sie ein in die Substanz des Glaubens, supplirte und trübte sie durch die Lehre der Kirche. Die Verehrung, mit welcher man sich im 15. Jahrhundert an Aristoteles, Plato, an die griechische Philosophie überhaupt anschloß, hat einen entschieden anderen Sinn. Man genoß darin nicht die Einheit mit dem Glauben, sondern seine eigene, die Autorität der Kirche abwerfende Freiheit des Denkens. Daher folgen denn auch der Erneuerung der antiken Wissenschaft sogleich selbständige Productionen, die sich dieser eben so frei gegenüber stellen als der Lehre der Kirche, an die sich nun aber doch wieder die verschiedensten Elemente der mittelalterlichen Anschauung anhängen, wie ein Alp, den man trotz aller aufgewandten Kräfte nicht abzuschütteln vermag.

Die ungeheure Gährung der Zeit kommt schon in dem Charakter und den Schicksalen der genannten Männer zur Erscheinung. Es sind fast durchweg ächt faustische Gestalten. Mit dem leidenschaftlichsten Enthusiasmus geben sie sich dem Drange des Wissens hin. Die Wahrheit zu erforschen, ist ihre Religion, der sie alle Freuden der Welt, alles Glück des Lebens zu opfern bereit sind. Sie jauchzen und rühmen sich laut, daß sie in die innersten Geheimnisse des Ewigen eingedrungen sind. Dann aber erfaßt sie auch wieder der Zweifel, und alle ihre Wissenschaft scheint ihnen werthlos und eitel. Mit derselben stürmischen Leidenschaft, wie sie sich der Wissenschaft hingaben, werfen sie sich in das sinnliche Leben, und eben so offen, wie die Seligkeit des Wissens, verkünden sie nun die Wonnen des sinnlichen Genusses. Diesem innerlich unsteten wilden Wesen kommt das Schicksal zu Hülfe, welches sie unablässig hin- und herwirft, ihnen unerwartet Glück, aber auch Unglück und Qual vollauf bereitet. Ueberwiegend sind es die allgemeinen Kämpfe der

Zeit, die Kämpfe der neu erwachenden Freiheit mit den früheren Mächten des sittlichen und religiösen Lebens, die in ihren Lebensschicksalen sich spiegeln. Besonders ist es die Kirche, die sie verfolgt. Sie selbst aber tragen die Schläge des Schicksals wenn auch mit Zorn, doch auch mit unverwüstlichem Muth. Schon längst haben sie in den Sternen ihr Schicksal gelesen; das Bewußtsein dieser Nothwendigkeit drückt sie nicht nieder, sondern erhebt sie, macht sie so eisern und fest, wie das Schicksal selbst.

Der eigenthümliche Gedanke, welcher in den in Rede stehenden philosophischen Systemen die gemeinsame Basis bildet, ist die Idee des Lebens. Die ganze Welt ist ihnen ein lebendiges Ganze, ein beseelter Organismus. Wie in der Pflanze oder im Thiere alle Theile innerlich zusammen gehören, wie sie nicht von außen heranschießen, sondern die schon im Keime gegenwärtige und wirkende Seele sie von innen heraus schafft, ebenso sind alle Theile der Welt Glieder eines Ganzen, nicht durch den Zufall oder äußerliche Kräfte zusammengeworfen, sondern die Offenbarung der allgemeinen vernünftigen Seele, die sich selbst in unzerstörbarer Lebenskraft ihren Leib schafft, die allgegenwärtig Alles durchdringt, in der unendlichen Vielheit aller Erscheinungen immer als das Alles beherrschende Eine sich selbst gleich bleibt. In diesem allgemeinen Leben des Kosmos geht aber nicht die eigenthümliche Lebendigkeit des Einzelnen verloren. Vielmehr hat jede besondere Gestalt der Welt, wie sie eigenthümlich formirt ist, auch ihren individuellen Lebensproceß, ihre besondere Seele, ihren eigenthümlichen Lebensgenuß. Offenbar ist mit dieser Idee des einen lebendigen Kosmos die Natur zu einer ganz anderen geworden, als sie in der Anschauung der früheren christlichen Zeit war. Sie ist nicht mehr die hinterlistige Verführerin des Geistes, von welcher sich der in Gott und Christus sich Vertiefende abwendet, sondern im Gegentheil die Offenbarung des göttlichen Verstandes; sie ist, mit dem Menschen zusammen, der Organismus des göttlichen Lebens, darum auch nicht mehr ein gleichgültiges, interesseloses Sein, sondern vielmehr der wichtigste Gegenstand nicht blos des Erkennens, sondern auch der Anschauung, des Gemüths, der Liebe. Jene wachsende Erkenntniß des Kosmos,

„der wunderbaren Geheimnisse der Königin und Göttin der Sterblichen, der Natur" (wie Vanini eine seiner Schriften betitelte), geht diesen Philosophen über Alles; es ist ihr Lebensnerv, der Zweck, dem sie in allen Stürmen des Lebens, in all' ihrem unsteten, abenteuerlichen Wesen doch nie untreu werden.

Sogleich mit der Idee des allgemeinen Lebens ist auch die Forderung gegeben, die Welt wirklich als diesen Organismus darzustellen, also im Einzelnen, in allen besonderen Gliedern diesen inneren Zusammenhang nachzuweisen. Die Art und Weise jedoch, wie die Philosophie dieser Forderung nachkommt, hat noch einen sehr desultorischen Charakter. Das Denken zeigt noch wenig Interesse für eine nüchterne, verständige Beobachtung der Natur. Es hat keine Ruhe, bei dem Einzelnen zu verweilen und eine besondere Erscheinung durch alle Modificationen und Verhältnisse hindurch experimentirend zu verfolgen, sondern es begnügt sich mit der Beobachtung des sich unmittelbar der Anschauung Darbietenden, und springt dann über sehr wichtige Mittelglieder hinweg sogleich zu dem Allgemeinen hinüber, dem man nun freilich die Uebereilung, in der es gefunden, ansieht. Allerdings werden wir nicht selten durch den genialen Scharfblick dieser Philosophen überrascht, mit welchem sie ohne genaue Kenntniß der Erscheinungen einzelne Gestalten der Natur dem allgemeinen Zusammenhange einzuordnen und nach ihrer ganzen Physiognomie zu charakterisiren verstehen; allein zum großen Theil glückt es doch ihrer Anschauung nicht, die mangelnde Empirie zu ersetzen; vielmehr greift sie aus einem Kreise von Erscheinungen nur ein untergeordnetes, unwesentliches Moment heraus und bestimmt nach diesem das Ganze. Für die weitere Durchführung der Idee des Lebens besonders von Wichtigkeit sind die Begriffe von Sympathie und Antipathie, welche in allen diesen philosophischen Systemen eine mehr oder weniger bedeutende Rolle spielen. Gleichartige Gestalten der Natur sollen sich sympathisch, ungleichartige antipathisch zu einander verhalten. Was ist nun aber gleichartig und ungleichartig? Auch hier tritt wieder das eben bemerkte desultorische Verfahren unserer Philosophen sehr offen hervor. Theils nämlich wird die Bestimmung hierüber auf die Erfahrung gegründet. Diese selbst hat gezeigt, wie einzelne Elemente,

Gestalten der Natur anziehend und abstoßend auf einander wirken, sich einander zerstören oder unterstützen. Wie aber schon diese Erfahrung meist eine ganz vereinzelte, aphoristische, nichts weniger als constatirte ist, so wird denn über die Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit auch ohne alle Erfahrung nach verschiedenen äußeren, sehr unwesentlichen Gesichtspunkten geurtheilt. Ein ähnlicher physiognomischer Ausdruck zweier Gestalten der Natur, eine ähnliche Farbe, ein ähnlicher Geruch u. s. w. sind ausreichend, über ein sympathisches Verhalten zu entscheiden. Diese Sympathie und Antipathie, diese anziehende und abstoßende Wirkung der Dinge aufeinander geht nun aber hier — was vor Allem für den ganzen Standpunkt dieser Naturanschauung charakteristisch ist — ohne weitere äußere, mechanische Mittel von Statten. Jede einzelne natürliche Gestalt ist beseelt; die gleiche Aeußerlichkeit zweier Gestalten zeugt von ihrer Seelengemeinschaft, ist ein geistiger Zusammenhang der Freundschaft, Liebe, sie fühlen sich zu einander hingezogen, oder im entgegengesetzten Falle abgestoßen, und es bedarf daher für sie keiner weiteren Mittel, um thatsächlich in eine reale Beziehung zu treten. Hier besonders zeigt es sich, wie die Philosophie mit den herrschenden Vorstellungen des Mittelalters noch auf das Engste verwickelt ist. Sie widersetzt sich nicht im Entferntesten dem Glauben an einen magischen Zusammenhang aller Erscheinungen der Natur, ebenso wenig dem Glauben an den allseitigen Einfluß der Gestirne auf das Schicksal der Menschen, sondern bestätigt, beweist diesen Glauben. Sie ist nach dieser Seite hin selbst noch phantastisch, eine Eigenschaft, die wir nach unseren früheren Betrachtungen der mittelalterlichen Anschauungsweise überhaupt beilegen mußten.

Als der tiefste unter den genannten Philosophen gilt Giordano Bruno aus Nola im Neapolitanischen. Schon früh ging er in den Dominikanerorden, verließ diesen aber wieder, von seinen Ordensbrüdern verfolgt wegen seiner Religionszweifel und seiner rücksichtslosen Angriffe auf die Unwissenheit und das lasterhafte Leben der Mönche. Von 1580 bis 1591 durchzog Bruno die Schweiz, Frankreich, England, das protestantische Deutschland. In Helmstädt ging er zum Protestantismus

über. Nach Italien zurückgekehrt wurde er im Jahre 1598 von der Inquisition zu Venedig ergriffen und am 17. Febr. 1600 in Rom lebendig verbrannt.

Bruno benutzt, um die Auflösung der höchsten Gegensätze in der Idee des lebendigen Universums darzustellen, besonders Aristotelische Gedankenformen, obwohl er sich von Aristoteles sogleich dadurch unterscheidet, daß er das materielle Sein in viel innigere Beziehung zu der Idee des Göttlichen setzt. Auf diese metaphysischen Grundlagen der Philosophie Bruno's können wir hier nicht eingehen. Ich theile Ihnen aber nach der Schrift von Carriere: „Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit" (1847), in welcher die Philosophie Bruno's sehr gründlich mit besonderer Vorliebe behandelt ist, einige Momente aus Bruno's Naturphilosophie mit, welche für seine ganze Anschauung von besonderem Interesse sind. Das erste allerhaltende, allumfassende, allverbindende Sein im Raume ist der Aether. Es ist eine unermeßliche, ätherische Region, in welcher unzählige Körper sich befinden und sich bewegen, und dieser Aether, dieser Lebenshauch umgiebt nicht blos die Körper, sondern er durchbringt sie und ist allen Dingen eingeboren; er ist der Seele wie dem Leibe gegenwärtig. Diesen unendlichen Himmel nennen wir den Sitz Gottes, des Vaters des Lichts. Das Licht ist die erste Offenbarung des Seins, das Bild des ewigen Lebens; die Gestirnanbeter haben also zu der sichtbarsten Spur der Gottheit ihr Auge hingewandt, um durch äußeren Cultus die innere religiöse Gluth darzustellen. Ferner aber haben wir im unermeßlichen Raume den Gegensatz des Warmen und des Kalten; in ihrer Durchdringung besteht das Leben; die Erscheinung des einen ist das Feuer, die des anderen das Wasser; sie müssen sich überall finden, je nachdem aber das erstere überwiegt oder das zweite, nennen wir die Weltkörper Sonne oder Erde. Denn es sind nicht acht Sphären, in denen die Sterne befestigt wären, noch ruht die Erde im Mittelpunkte, sondern der unendliche Raum ist von unzähligen frei schwebenden Sternen erfüllt, herrliche Lichter, die ihre angemessene Entfernung bewahren, um an dem beständigen Leben Theil zu haben, flammende Herolde der Ehre und Herrlichkeit Gottes, den wir nicht in der Ferne zu suchen brauchen, weil er in uns

und um uns gegenwärtig ist. So wenig wie die Erde ist irgend ein anderer Stern Mittelpunkt des Alls; das Unendliche hat keinen Mittelpunkt oder hat ihn überall, so daß jedes Gestirn für sich ein Centrum ist. Die Erde schwingt sich wie die anderen Planeten, die wohl noch nicht alle entdeckt sind, in kreisähnlichen Bahnen um die Sonne, wie Copernicus darthut, aber auch die Sonne steht nicht still, sondern schwebt mit dem allgemeinen Sternenreigen. Die Fixsterne sind Sonnen, sie scheinen nur Punkte wegen der großen Entfernung, und aus demselben Grunde sehen wir ihre Planeten nicht, aber wir dürfen dieselben sicher vermuthen. — Die Erneuerung und Wiedergeburt alles Lebens verursacht eine allgemeine Bewegung im All. Denn die Materie und das Wesen der Dinge ist unvergänglich und für alle Formen empfänglich; da sie dieselben aber nicht alle in einem Augenblicke aufnehmen kann, so geschieht dies in beständiger Veränderung nach und nach; gleichwie auch beim Menschen ein immerwährender Stoffwechsel stattfindet, so herrscht auch ein ununterbrochenes Ein- und Ausströmen in Bezug auf die Weltkörper. So kommt jeder Theil zum Mitgenusse des Lebens und des Glücks. Aus demselben Verlangen der Selbsterhaltung nähern sich auch die Weltkörper einander und entfernen sich wieder. Denn jede natürliche, aus einem inneren Princip stammende Bewegung ist, um das Gegentheil zu fliehen und dem Entsprechenden und Befreundeten zu folgen. Denn an sich oder an seinem rechten Orte ist nichts schwer oder leicht, gleichwie das Haupt oder der Arm den eigenen Leib nicht belasten, sondern nur dann tritt solches ein, wenn ein Körper losgelöst von seinem Ganzen oder Elemente sich wie in der Ferne befindet; in der Tiefe des Meeres drückt sich das Wasser nicht, wenn wir es aber in die Luft bringen, dann strebt es abwärts und sinkt zu Boden. Die Sterne aber sind die Glieder des Universums, und wie sie den Geschöpfen auf ihnen Leben und Nahrung geben, so haben sie noch viel mehr das Leben in sich, und darum bewegen sie sich aus natürlichem Willen gegen einander: die kalten bedürfen der Wärme, die feurigen der Erfrischung, und beides gewinnen sie von einander. Sie sind nicht fest, noch werden sie von einem äußeren Beweger getrieben, was ein mühsam unwürdi-

ges Geschäft wäre, sondern wie Pflanzen und Thiere, wie Mann und Weib zu einander hinstreben, wie jede Sache ihres Gleichen zu finden geht und ihr Gegentheil flieht, so bewegen sich auch die Weltkörper, so zieht der Magnet das Eisen an, und es wird von einem Lebenshauch, der vom Magnet ausströmt, ein Sinn im Eisen erweckt. — Pflanzen und Thiere sind lebendige Bilder der Natur, welche nichts Anderes ist als Gott in den Dingen, in einem Jeglichen nach dessen Fassungskraft offenbar. So hat Alles am Leben Theil, und unzählige Individuen leben nicht blos in uns, sondern in allen zusammengesetzten Dingen, und wo wir sagen, daß etwas stürbe, da ist dies nur ein Hervorgang zu neuem Dasein, eine Auflösung dieser Verbindung, die zugleich das Eingehen in eine neue ist; dies gilt von den körperlichen wie von den geistigen Wesen. Nichts mag vom allumfassenden Ganzen weggerissen werden; der eine unendliche Beweger, in dem Alles lebt, webt und ist, läßt Alles um seiner Fortentwickelung willen sich bewegen. Die Veränderungen der Dinge sind so beständig und gesetzmäßig wie der Lauf der Gestirne. Keine äußere Macht treibt sie, sondern die Natur ist die innere Werkmeisterin, die durch eingeborene Weisheit als lebendige Kunst ihre eigene Materie, d. h. sich selbst, gestaltet. So giebt es eine Mannichfaltigkeit der Dinge, es giebt Stufen und Grade, aber jedes ist in seiner Art vollkommen, und es ist keine Unvollkommenheit, daß sie einander bedürfen, da sie ja einander finden und ergänzen, und in dieser Wechselbeziehung ein Ganzes ausmachen. *)

Um Ihnen eine Anschauung zu geben von der Art und Weise, wie die naturphilosophischen Systeme dieser Zeit die Grundidee des allgemeinen Lebens durchführten, wähle ich die Lehre des Paracelsus, weil in dieser vorzugsweise die Consequenzen jener Idee recht prägnant hervortreten. Ohne Zweifel ist Paracelsus in der Geschichte der Medicin eine epochemachende Gestalt. In ihm vor Allem bricht der Kampf hervor gegen die Autoritäten, welche das Mittelalter hindurch die Theorie und Praxis der Medicin beherrschten. Paracelsus selbst tritt diese Autoritäten mit Füßen. Als er im Jahre 1527 als Pro-

*) Carriere a. a. O. S. 445.

fessor der Medicin nach Basel gerufen wurde, begann er seine Vorlesungen damit, die Werke des Avicenna und Galenus im Auditorium selbst zu verbrennen, indem er versicherte: seine Schuhriemen wüßten mehr als Avicenna und Galenus, alle hohen Schulen hätten nicht so viel erfahren als sein Bart, und sein Haupthaar im Genicke sei gelehrter als alle Scribenten. Die ganze bisherige Bücherweisheit gilt ihm für nichts. Er versichert, daß er 10 Jahre lang kein Buch in die Hand genommen, und daß seine ganze Liberey nicht aus sechs Blättern bestehe. Das Lesen — sagt er — hat nie einen Arzt gemacht, aber die Praktik, die giebt den Arzt; Lesen ist ein Schemel der Praktik und ein Federwisch. Auf Reisen durch ganz Europa suchte Paracelsus, was er auf der hohen Schule — „dem Garten, da man die Bäume verstümmelt" — nicht gefunden hatte. Ueberall beobachtete er und holte Erkundigungen ein, „bei Doctoren, Scherern und Badern, gelehrten Aerzten, Weibern, Schwarzkünstlern, Alchymisten, Klöstern, Edlen und Unedlen, Gescheidten und Einfältigen." Die gelehrten Aerzte vor Allem sind seine Feinde. „Die betrügerischen Aerzte trieben ihn aus Lithauen, hernach aus Preußen, dann aus Polen. Auch den Niederländern, den Universitäten, den Juden und Mönchen gefiel er nicht. Aber Gott sei Dank! den Kranken gefiel er überall." Glückliche Kuren — er heilte allein 18 Fürsten, die von anderen Aerzten schon aufgegeben waren — trugen den Ruf des Paracelsus weit über die Grenzen Deutschlands. Wenn die festeste Ueberzeugung von der Untrüglichkeit seiner Kunst dem Arzte bei dem Kranken Vertrauen erweckt, so war Paracelsus nach dieser Seite hin unwiderstehlich. „Mir nach — beginnt er seine Schrift über die vier Säulen der Medicin — Ich nicht Euch, Avicenna, Rhases, Galen, Mesur! Mir nach, und ich nicht Euch, Ihr von Paris, Ihr von Montpellier Ihr von Schwaben, Ihr von Meißen, Ihr von Cöln, Ihr von Wien und was an der Donau und Rheinstrome liegt, Ihr Inseln im Meere, Du Italien, Du Dalmatien, Du Athen, Du Grieche, Du Araber, Du Israelite, Mir nach und ich nicht Euch! Mein ist die Monarchie!" „Laßt's Euch nicht seltsam sein — sagt er ferner —, daß ich hervorziehe, was Allen unbekannt gewesen; denn ich bin von einer anderen Na-

tur. Ich bezeuge bei Gott, daß ich nicht lüge, obschon es der Natur unmöglich scheint, daß Keiner jetzt ist, noch gewesen ist, noch sein wird, der die Natur so tief untersucht hätte als ich." Der letzte Grund aller seiner Wissenschaft, wie alles Wissens überhaupt, ist kein anderer als Gott selbst. „Gott bleibt in allen Dingen der oberste Scribent, der höchste und unser Aller Text; es steht geschrieben, der wird uns in alle Wahrheit führen, uns alle Dinge lehren; hierunter ist auch die Arznei, Philosophie und Astronomie begriffen. Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch das Andere alles (auch die Arzneikunst) zufallen. Solches Spruchs mag sich der Arzt nicht erwehren, denn er wähnt falsch, wenn er glaubt, die Natur gehöre nicht zum Reiche Gottes. — Der Mensch erfindet nichts, der Teufel erfindet nichts; Gott ist es allein, der uns Alles durch das Licht der Natur offenbart."

Paracelsus denkt sich die ganze Welt entstanden aus einem von Gott geschaffenen Urstoffe, welcher selbst formlos und unbestimmt die Keime aller Geschöpfe ebenso umfaßte, wie das Ei die Keime des Thieres, oder das Samenkorn die Keime der Pflanze. Er nennt diesen Stoff den großen Limbus. Zuerst trennten sich die Elemente, die im Limbus vermischt waren. Das Feuer ward zum Himmel (heiß und trocken), die Luft zur Leere (heiß und feucht), das Wasser zur Flüssigeit (kalt und naß), die Erde zum Erdball (kalt und trocken). Die hier bezeichneten Elemente führt Paracelsus anderweitig auf drei andere ursprünglichere Elemente zurück, die er Sal, Sulphur, Mercurius nennt. Sie spiegeln sich ab in unserem Salze, Schwefel und Quecksilber, und sind der allgemeine Grund der Festigkeit, des Flüssigen und Verbrennlichen. Der Scheidung der Elemente folgte aber eine andere. Der Himmel theilte sich in das Firmament und in die Sterne und Planeten, die Luft in ihre verschiedenen Kräfte und Bewohner, das Wasser in Fische, Nymphen, Salze u. s. w., die Erde in Gewächse, Steine, Thiere und Menschen. Dieser zweiten Scheidung wird endlich eine dritte und letzte folgen, durch welche alles Vergängliche wieder zu dem Ewigen, aus dem es geworden, zurückkehrt. Als Hauptunterschiede treten sich in der Anschauung des Paracelsus gegenüber: der Himmel mit den Gestirnen, die Erde

mit den Steinen, Pflanzen und Thieren, und dann der Mensch. Wie alle diese verschiedenen Gestalten der Welt aus demselben Stoffe entstanden, so unterscheiden sie sich auch nur durch die Art ihrer Zusammensetzung; in allen ist dasselbe enthalten, es sind Glieder eines Leibes, in denen nur dieser oder jener Stoff überwiegt. Paracelsus sucht daher weiter jene drei Reiche der Welt auch im Einzelnen zu parallelisiren. Um die einander entsprechenden Erscheinungen zu finden, ist die ganze äußere Gestalt derselben genau zu beobachten; denn das Aeußere ist Anzeige, Offenbarung des Innern. Für die Metalle ist die Farbe von besonderer Wichtigkeit. Paracelsus findet folgende Beziehungen: dem Saturn und dem Blei entspricht schwarz; der Sonne und dem Golde gelb; dem Monde und dem Silber grau; dem Mercurius und dem Quecksilber blau; der Venus und dem Kupfer grün; dem Mars und dem Eisen roth; dem Jupiter und dem Zinn weiß. Von der Beziehung der Pflanzen zu den Gestirnen heißt es: Jedes Gewächs ist nichts als ein irdischer Stern, und jeder Stern nichts Anderes als ein spiritualistisch gewachsenes Kraut, dem ein Kraut auf der Erde zu vergleichen ist; ebenso wie bei einer Destillation des Wermuths Blätter, Wurzeln und alles Materielle davon geschieden wird, der Spiritus aber doch die Form und das Bild des Krautes enthält, also sind auch die Sterne im Himmel Modelle, Formen, Matrices der Gewächse, so daß jeder Stern durch seine anziehenden Kräfte das ihm gleiche Kraut aus der Erde herauszieht. Wüßte man genau dies Verhältniß der Sterne zu den Gewächsen, so würde man sagen: Dieser Stern heißt stella Rosmarini, dieser Absinthii u. s. w. Dadurch würde ein Herbarium entstehen, welches edler als Gold, Silber und Edelsteine wäre. — Besonders hat nun aber der Mensch alle verschiedenen Formen der ganzen Welt in sich; er ist im vollsten Sinne Mikrokosmus, weil er nach Gottes Bilde geschaffen ist. „Wie die große Welt aus dem Limbus gemacht, und nach allen Creaturen der Mensch, so ist Nichts in der großen Welt, was nicht in ihm zusammengefaßt wäre. Daher hat der Mensch das Wissen der Engel und Geister, und erlangt alle Kunst der übrigen Geschöpfe; denn er hat es von ihnen geerbt. So trägt er also das Ebenbild und die Eigenschaften

aller vor ihm geschaffenen Thiere an sich. Aller Thiere Vernunft zusammen ist daher Eines Menschen Vernunft, und Eines Menschen Vernunft ist aller Thiere Vernunft. Daher ist der Mensch das höchste Thier; denn die einzelnen Thiere haben nicht die ganze thierische Natur. Obwohl aber aller Thiere Art in dem Menschen liegt, so wird doch nur Eine vorzüglich geweckt, so daß der eine Hundeart, der andere Wolfart, der dritte Fuchsart verräth, ohne deswegen ein bloßes Thier zu sein; denn er ist zugleich Gottes Bildniß, und das Werkzeug, durch welches Gott große Wunder thut." — Ferner aber entsprechen im menschlichen Leibe dem Jupiter die Leber, dem Monde das Gehirn, der Sonne das Herz, dem Saturn die Milz, dem Mercur die Lunge, der Venus die Nieren, dem Mars die Gallenblase. Wie die Gestirne des Firmaments ihren Lauf vollbringen, so auch diese Glieder des Körpers. Da aber der Mensch aus den Gestirnen ist, so richtet sich der Himmel nicht nach dem Menschen, sondern der Mensch nach dem Himmel, wie der Sohn nach dem Vater. Je nachdem daher die Constellation des äußeren Himmels beschaffen ist, wird auch die Stellung des inneren Himmels in dem Menschen eine andere. Ist aber die Constellation des Himmels, der die innere Constellation des Individuums entspricht, ausgelaufen, so geht dieses in Fäulniß über. *)

Den Einfluß der Gestirne auf den menschlichen Leib zu erkennen, ist für den Arzt von besonderer Wichtigkeit; denn durch ihn entstehen eine Menge von Krankheiten, die ohne jenes Wissen unmöglich zu heilen sind. Hier wie überhaupt in der Behandlung des kranken Organismus zeigt es sich, wie wichtig die Einsicht in die specifische Beziehung, in die wesentliche Zusammengehörigkeit der verschiedenen Erscheinungen zu einander ist. Was dieselbe äußere Gestalt, dieselbe Signatur hat, wirkt auch auf einander. Wie man die Frau aus ihrer Form erkennt, sagt Paracelsus, so auch die Arzneimittel; wer dies leugnet, der macht Gott zum Lügner, dessen Weisheit durch diese äußerlichen Kennzeichen den schwachen menschlichen Verstand zur Erkenntniß führen will. So zeigt schon die Fi-

*) Rixner u. Siber, Lehrmeinungen berühmter Physiker, 1. Heft S. 109

gur der Wurzel Satyrion (Knabenkraut) an, daß sie diene, den Männern die verlorene Mannheit wiederzugeben; das Stechen der Distel, daß nichts Besseres gegen inneres Stechen sei als sie; der schwarze Fleck in der Blumenkrone der Euphrasia, daß diese Pflanze gegen Augenbeschwerden ein vortreffliches Mittel abgebe u. s. w.

Die zukünftigen Schicksale der Menschen aus den Gestirnen zu erforschen, hält Paracelsus für eine unsichere Kunst, „weil Alles in der Hand Gottes steht, dessen Willen der Astrolog nicht erforschen kann. Vieles geschieht, was der Himmel nicht veranstaltet. Das Vortrefflichste, worin Heimlichkeiten der Menschen begriffen sind, ist der Astronomie gänzlich verborgen, und der Himmel sagt daher auch über Dinge, die über dem Himmel sind, nichts Gründliches. So prognosticirt z. B. die Astronomie nicht über das Leben der Bauern; denn sie sind selig aus Gott und nicht aus dem Himmel. Wenn sie aber aus ihrem Stande heraustreten, und Magistratspersonen, Soldaten u. s. w. sein wollen, so vergeben sie ihre Freiheit und werden dem Himmel unterworfen."

Die Möglichkeit, die Metalle in einander umzuwandeln, steht für Paracelsus schon darum fest, weil die erste Materie aller Metalle ein und dieselbe ist. „Die Metalle unterscheiden sich nur durch den Grad ihrer Zeitigung und die Quantität eines überflüssigen Zusatzes. Daher ist das Gold vollkommen gezeitigt, das Silber nur zur halben Zeitigung gekommen, wie seine Farbe anzeigt, und hat noch Zusatz bei sich. So sind alle unedlen Metalle zwar aus der nämlichen ersten Materie, aber der Zusatz hat ihre Zeitigung verhindert." Paracelsus bringt diese höchste Aufgabe der Alchemie, die unedlen Metalle in edle zu verwandeln, mit der Bearbeitung und Veredlung der Natur überhaupt in ein und dieselbe Kategorie. Die Natur bietet uns nichts Vollendetes; der Mensch erst muß es vollenden; eben dies ist Alchemie. Also ist der Bäcker — sagt er — der Brod bäckt, der Rebmann, der Wein macht, der Weber, der Tuch macht u. s. w. ein Alchemist. Wer das, was dem Menschen zum Nutzen aus der Natur wächst, dahin bringt, wohin es geordnet ist, der ist ein Alchemist, so daß also der Alchemist da anfängt, wo die Natur aufhört. — Paracelsus

selbst rühmt sich, daß er es verstände, die unedlen Metalle in ein feineres Gold zu verwandeln, als die Erde uns biete. Auch das Lebenselixir will er gefunden haben, durch dessen Genuß der Mensch, wenn auch nicht auf immer dem Tode entgehen, doch ein Alter gleich den Patriarchen sich verschaffen kann. Ebenso wie der Erde der Sommer kommt, ihre Krankheit hinwegnimmt, und sie wieder zu ihrer natürlichen Gesundheit bringt, durch welche Alles wieder grünt, so soll auch der Mensch in seiner Krankheit behandelt werden, damit sein Winter vergehe, sein Sommer komme, und ihm sein Blühen, seine Stärke und Kraft wieder begegne. In der vollendetsten Weise vermag dies nur die Lebenstinctur zu leisten.

Sieben und zwanzigster Brief.

Die Naturwissenschaft der neueren Zeit im Allgemeinen. — Baco von Verulam.

Die Naturanschauung, die ich in meinem vorigen Briefe entwickelte, bildet den Uebergang in die Naturwissenschaft der neueren Zeit. Schon früher*) habe ich das freie Hervortreten des Naturinteresses sowohl in der Form der Kunst als auch der Wissenschaft in wesentliche Beziehung gesetzt zum allgemeinen Princip des Protestantismus. In ihm befreit sich der Geist nach allen seinen wesentlichen Seiten von der tyrannischen Herrschaft, welche bisher der religiöse Glaube über ihn ausgeübt. Nicht blos in der Sphäre der Religion und der Theologie protestirt der Geist gegen die Aeußerlichkeit des katholischen Glaubens, gegen die absolute Autorität der Kirche, gegen das Zerfallen der Gläubigen in Laien und Priester, gegen den Ablaß, in welchem jene Aeußerlichkeit ihre höchste Spitze erreichte, sondern diese Protestation erstreckt sich über alle Gebiete des geistigen Lebens. Galt früher

---

*) S. S. 21. u. S. 143 u. a.

das ehelose Leben als das höhere, dem vollendeten Christen entsprechende, und wurde damit der Familie, dem Fundamente der Sittlichkeit ihr wesentlicher Werth abgesprochen, so kommt jetzt die sittliche Liebe, und mit ihr alle die individuellen Verhältnisse, welche in dem Leben der Familie sich entwickeln, wieder zur Anerkennung. Ebenso macht sich der specifische Unterschied der Nationen wieder geltend, der im Katholicismus bedeutungslos verschwand, und an ihn knüpft sich sogleich eine weitere politische Organisation, eine selbständige Gestaltung aller bürgerlichen Verhältnisse, eine Emancipation des ganzen praktischen Lebens an. Aehnlich haben wir auch das allmälige Aufblühen der Kunst als eine solche Protestation gegen die Allgewalt der Religion und der Kirche zu betrachten, wenn auch zunächst die Kunst ihre Gegenstände überwiegend aus dem religiösen Gebiete entnahm. „So wenig der Baum, der auf einem Kirchthurm steht, aus seinem harten Gestein entsprossen ist, so wenig kam die Kunst aus der Kirche und ihrem Geiste; der schlaue Vogel des Verstandes trug das Samenkorn auf sie hinauf; als es aufging und zum Pflänzchen gedieh, war es freilich noch unschädlich, als es aber groß, als es Baum wurde, zersprengte es den alten Kirchthurm."*) Mit Recht sagt Leo in seiner Geschichte von Italien: „Die großen italienischen Künstler haben ebenso viel gethan für die geistige Befreiung und Entwickelung der Welt, als die deutschen Reformatoren denn so lange jene alten, düsteren, strengen Heiligen- und Gottesbilder noch die Herzen der Gläubigen fesseln konnten, so lange in der Kunst die äußere Ungeschicklichkeit noch nicht überwunden war, war darin ein Zeichen gegeben, daß der Geist selbst noch in einer engen Beschränkung, in drückender Gebundenheit beharrte. Die Freiheit in der Kunst entwickelte sich mit der Freiheit des Gedankens in gleichem Maße, und beider Entwickelung war gegenseitig bedingt." Entschieden haben wir endlich auch die freie Gestaltung der Wissenschaft als ein wesentliches Glied im Protestantismus anzusehen, wenn auch die Männer, welche auf dem Gebiete der Religion die Reformation begründeten, sich zum Theil gegen eine solche freie, sich

*) S. Feuerbach's Geschichte der Philosophie. Th. 1. S. 19.

auf sich selbst stützende, die Norm der Kirche ebenso so sehr als der Bibel verwerfende Wissenschaft feindlich aussprachen. Natürlich muß sich der Protestantismus auf dem religiösen Gebiete anders gestalten, als auf dem der Wissenschaft. Dort lehnt sich die frei hervortretende Innerlichkeit des Individuums, da sie nicht im Entferntesten aus dem christlichen Glauben heraustreten, diesen vielmehr nur entwickeln, reinigen will, wieder an die erste Erscheinung und Fassung des christlichen Princips, an die Bibel an, giebt aber zugleich ein neues Glaubensbekenntniß, stellt neue Symbole auf, ohne das klare Bewußtsein darüber, in welchem Sinne nun noch die Worte der Bibel als Norm des Glaubens bezeichnet werden können. Die Wissenschaft dagegen muß nothwendig, will sie ihrem Begriffe entsprechen, das freie, vernünftige Denken, welches seinen Inhalt beweist, ausdrücklich zu ihrem Fundamente erheben. So lange sie dies nicht thut, bleibt sie in der Scholastik befangen. Mit Unrecht hat man wohl behauptet, daß diese freie, sich selbst begründende Wissenschaft mit dem christlichen Glauben in keinem weiteren Verhältniß stehe, daß sie vielmehr vollkommen aus demselben heraustrete. Offenbar gäbe es innerhalb des christlichen Geistes überhaupt keine Wissenschaft, wenn man die Forderung aufstellen wollte, daß sie den religiösen Glauben in irgend einer Form als feste Autorität von vorn herein anerkennen müsse. Das Christenthum ist aber nicht blos Religion; es ist vielmehr ein allgemein geistiges Princip, es ist das tiefste Bewußtsein des Geistes von seinem Wesen, welches alle wesentlichen Formen des Geistes aus sich erzeugt, welches gerade dadurch seine ewige Wahrheit beweist, daß es das Leben nach allen seinen Richtungen durchdringt. So ist denn auch die Wissenschaft, welche aus dem christlichen Principe hervorgeht, dem Gehalte nach eine andere, als die aus der heidnischen Anschauung sich entwickelnde. Sie ist der denkende, sein Wesen erkennende christliche Geist.

Wenige Jahre vor das Auftreten der deutschen Reformatoren fällt die Entdeckung von Amerika. A. v. Humboldt hat in einer besonderen, anerkannt klassischen Schrift diese für die ganze Entwickelung und Bildung des Geistes nach allen Seiten hin unendlich wichtige Begebenheit nach den Ursachen,

die sie vorbereitet und herbeigeführt, wie nach ihrem unmittelbaren Einflusse auf die praktische und wissenschaftliche Erdkunde dargestellt. Die Schrift führt den Titel: Kritische Untersuchungen über die historische Entwickelung der geographischen Kenntnisse von der neuen Welt, und die Fortschritte der nautischen Astronomie in dem 15. und 16. Jahrhundert. 3 Bände. Sie erschien französisch im Jahre 1833; ins Deutsche ist sie übersetzt von J. L. Ideler. Der entschiedenste Einfluß dieser Schrift sowohl auf die Auffassung jener welthistorischen Begebenheit überhaupt, wie einer Menge von einzelnen wichtigen Elementen derselben, tritt uns in allen neueren Darstellungen, deren es von der Entdeckung Amerika's so viele und vortreffliche giebt, entgegen. Auch der Kosmos selbst geht hier nach verschiedenen Seiten hin ins Specielle ein, und hebt die für die Entwickelung der Weltanschauung überhaupt wichtigen Momente in der klarsten, eindringlichsten Weise hervor. Ich halte es daher für überflüssig, zu diesem Abschnitte des Kosmos noch Erläuterungen oder weitere Ausführungen hinzuzufügen. Daß die Entdeckungsreisen des 15. und 16. Jahrhunderts im inneren geistigen Zusammenhange stehen mit allen den Erscheinungen der neueren Zeit, welche zunächst ihren Brenn- und Einigungspunkt in der deutschen Reformation fanden, liegt zu sehr auf der Hand, als daß es noch einer weiteren Nachweisung bedürfte. Mögen auch zunächst die Entdeckungsreisen unternommen sein aus mancherlei äußeren Motiven, mögen sich auch religiöse Interessen damit verknüpft haben, welche wesentlich der mittelalterlichen Anschauungsweise angehören, so zeigt doch die Ausdauer, mit welcher man seinen Zweck trotz aller Gefahren verfolgte, der Eifer, mit welchem man die Wunder der neuen Welt zu umfassen, die Kunde von derselben zu erweitern strebte, das Geschick, mit welchem man Erfahrungen benutzte, um die Kunst des Reisens zu vervollkommnen, wie sehr der Geist über die Ruhe und Befriedigung des religiösen Glaubens hinaus mit aller Macht in die Welt hinausgetrieben wurde, um alle Reiche derselben, gegen die er sonst gleichgültig seine Augen verschloß, in Besitz zu nehmen.

Für den Charakter der Naturwissenschaft der

neueren Zeit im Allgemeinen ist es vor Allem von Wichtigkeit, daß in ihr empirische und philosophische Naturforschung mit Bestimmtheit auseinander treten. In der antiken Naturwissenschaft sind beide Weisen der Weltbetrachtung noch auf das Engste mit einander verflochten. Der Grund hievon liegt in dem noch unentwickelten Zustande der Empirie, welcher selbst wieder durch den ganzen Charakter der antiken Weltanschauung bedingt ist. Das Bedürfniß, die Natur nach allen Seiten hin empirisch zu verfolgen, setzt ebenso sehr voraus, daß dieselbe dem Geiste zu einer fremden, entgegengesetzten Welt geworden, als auch den Trieb, diesen Gegensatz wieder aufzuheben. Beide Momente haben wir erst in der neueren Zeit in der vollendetsten Weise. Hier begnügt sich daher der Geist nicht mehr damit, die Gestalten der Natur anzuschauen, wie sie ihm unmittelbar entgegentreten; er zerlegt sie durch seine Kunst in ihre einzelnen Elemente, nimmt jedes für sich vor, combinirt sie in allen möglichen Weisen, und eben dieser ganze weitläuftige Weg der Beobachtung und des Experiments läßt das Denken zunächst zurücktreten; und dann je vollständiger das Material gesammelt, desto sicherer werden die allgemeinen Kräfte und Gesetze gefunden. In der Trennung der empirischen und philosophischen Naturforschung stellt sich also die Gründlichkeit, Sicherheit der modernen Naturwissenschaft dar. Alle Elemente, die in dem Erkennen der Natur umfaßt sind, treten als solche hervor, erhalten ihr Recht und ihre besondere Ausbildung. Allerdings entsteht hiedurch nun auch wieder die Gefahr, daß diese für ein gründliches Erkennen nothwendige Trennung zu einem unaufgelösten Gegensatz werde, daß also beide Weisen des Erkennens, die zuletzt doch wieder zusammentreten müssen, soll die Natur in ihrer ganzen, vollen Wirklichkeit vom Geiste erfaßt werden, sich feindlich einander gegenüberstellen. Die moderne Wissenschaft bietet nur zu oft das Schauspiel dieser Feindschaft und dieses Kampfes der Empirie und Philosophie, wenn auch das vernünftige Verhältniß zwischen beiden, auch ohne das Wissen der kämpfenden Parteien, in der weiteren Entwickelung immer wieder durchdringt und sich geltend macht.

Das Verdienst, die empirische Methode zuerst mit dem vollen Bewußtsein ihres Werthes hervorgehoben und nach ihren

wesentlichen Elementen festgestellt zu haben, gebührt dem **Baco von Verulam**. Baco, 1561 in London geboren, wurde im Jahre 1617 Lordsiegelbewahrer und bald darauf Großkanzler. Oeffentlich angeklagt, sein Amt ungetreu verwaltet zu haben, wurde er dieser Würde entsetzt, und zum Gefängniß und zu einer Geldstrafe von 40,000 Pfund Sterling verurtheilt. Obwohl Baco selbst seine Schuld eingestanden, wurde er doch bald durch Jacob I. aus dem Gefängniß befreit, auch die Geldstrafe wurde ihm erlassen. Er kehrte jedoch nicht wieder in die Oeffentlichkeit zurück, sondern wandte die letzten Jahre seines Lebens nur der Wissenschaft zu, indem er beklagte, daß er die viele Zeit, die er dem Staatsleben gewidmet, der edelsten Beschäftigung, der Beschäftigung mit den Wissenschaften entzogen hatte.

Baco beabsichtigt eine allgemeine, über alle Sphären der Wissenschaft sich erstreckende Reform. Der Geist soll alle Vorurtheile fortwerfen, die ihn bisher niederdrückten und den Untergang der Wissenschaft herbeiführten, er soll von vorn anfangen, die Vergangenheit vergessen und eine neue Welt des Wissens aufbauen. Obwohl aber Baco selbst ein System aller Wissenschaften skizzirt, und die Aufgabe eines jeden zu umgrenzen und festzustellen sucht, so wendet er sich doch mit dem überwiegendsten Interesse an die Natur. Die Naturerkenntniß ist nach Baco das Fundament alles weiteren Wissens, die Naturwissenschaft die Mutter aller Wissenschaften. Gerade darin liegt nach ihm ein Hauptgrund des Verfalles und des Elendes der Wissenschaften, daß sie sich von der Naturwissenschaft, als ihrer gemeinsamen Wurzel, losgerissen haben. Die einzige richtige Methode der Naturwissenschaft ist nach Baco die **der Induction**. In ihr wird zunächst ausgegangen von der vollständigen Beobachtung der einzelnen Erscheinungen. Bisher hatte man sich mit sehr aphoristischen Beobachtungen begnügt und war dann sogleich zu allgemeinen Sätzen fortgeeilt. Dagegen verlangt Baco, daß man mit der größten Ruhe und Bedachtsamkeit zuerst das Factische sammle und zusammenstelle und dann erst von Schritt zu Schritt zur Findung des Allgemeinen, des Gesetzes fortgehe. Baco wählt die Wärme, um an einem Beispiele die verschiedenen Elemente und den ganzen

Verlauf seiner Methode zu erläutern. Hier sollen also zuerst alle die Dinge zusammengestellt werden, welche bei aller sonstigen Verschiedenheit doch die Wärme mit einander gemein haben. Dahin gehören: die Strahlen der Sonne, besonders im Sommer und zur Mittagszeit, die feurigen Meteore, die Blitze, die Flammen der feuerspeienden Berge, die Flamme überhaupt, heiße Dämpfe, grüne, feuchte Kräuter, die eine Zeit lang zusammengepreßt gelegen u. s. w. Darauf soll ein Verzeichniß der sogenannten negativen Instanzen gegeben werden, d. h. der Erscheinungen, die keine Wärme zeigen. Da dies aber eine endlose Arbeit sein würde, so soll man sich hierin auf die Dinge beschränken, die den Wärme zeigenden verwandt sind. Im Gegensatz zu den Sonnenstrahlen z. B. zeigen die Strahlen der Sterne keine Wärme; auch die Sonnenstrahlen nicht in einer gewissen Höhe der Atmosphäre oder in der Nähe der Pole. Drittens soll zwischen den verschiedenen wärmefähigen Materien eine Vergleichung angestellt und der graduelle Unterschied bemerkt werden, so wie das Wachsen und Abnehmen derselben in einem und demselben Gegenstande. Erst nach diesen Prämissen folgt der Act der Induction selbst. Es ist nämlich nun eine Eigenschaft zu finden, welche den verschiedenen Wärmeerscheinungen gemeinsam ist und mit der Wärme selbst wächst und abnimmt. Zuerst also hat die Induction alle die Bestimmungen, als nicht zum Wesen der Sache gehörig, auszuschließen, welche sich entweder nicht finden, wo die Sache selbst da ist, oder umgekehrt, welche sich finden, wo die Sache selbst fehlt, oder auch, welche in Bezug auf die Gradverschiedenheit des Wachsens und Abnehmens nicht der Sache entsprechen. Dann erst bleibt als Resultat der Induction die allgemeine Form übrig, welche eben gesucht wird. Jene Ausschließung geht nun wieder durch alle einzelnen Instanzen hindurch. Da also z. B. die Strahlen der Sonne warm sind, ist die Wärme nicht elementarischer Natur; da aber auch das irdische Feuer warm ist, so ist die Wärme nicht himmlischer Natur. Als das positive Wesen der Wärme ergiebt sich aus der Vergleichung aller Wärmeerscheinungen zuerst, daß die Wärme im Allgemeinen Bewegung ist. Nicht alle Bewegung ist aber Wärme, und so kommt es darauf an, die specifische Art der Bewegung zu

finden, durch welche die Wärme sich von allen anderen Bewegungen unterscheidet. Baco kommt zu dem Resultate, daß die Wärme eine expansive Bewegung ist, und zwar eine aufwärtsstrebende, die einzelnen Theile des Körpers erfassende und durchdringende.

Es erhellt sogleich aus diesem Beispiele, daß Baco's Methode der Induction im Allgemeinen nichts Anderes ist, als denkende Beobachtung der Natur. Beobachten und Denken sind nach Baco gleich nothwendig, um die Natur wirklich zu erkennen. Die bloßen Empiriker — sagt er — gleichen den Ameisen, die nur zusammentragen und verbrauchen, die blos Denkenden oder die Dogmatiker den Spinnen, die ihr Gewebe aus sich selbst herausziehen; die Bienen verbinden Beides, indem sie den Stoff aus den Blumen der Gärten und Felder aussaugen, ihn dann aber durch eigene Kunst verarbeiten; eben dadurch sind die Bienen ein Bild der wirklich Erkennenden. — Das Constante in bestimmten Erscheinungen, das Allgemeine nennt Baco die Form, und so behauptet er denn, daß es in allen empirischen Untersuchungen zuletzt doch immer auf die Form ankomme. Er widersetzt sich also immer nur dem Denken, welches die Beobachtung überspringt, welches nicht aus den factischen Erscheinungen selbst die allgemeinen Gesetze und Formen aufzufinden versucht. Ein sehr wichtiges Moment in dieser entwickelten, bewußten Empirie ist das Experimentiren; auch Baco handelt weitläuftig von der Kunst desselben. Die experimentirende Beobachtung begnügt sich nicht damit, die Erscheinungen, wie sie sich unmittelbar in der Wirklichkeit darbieten, zu verfolgen, sondern bringt dieselben durch künstliche Mittel hervor. Und zwar umfaßt das Experiment immer die beiden Seiten: einmal suche ich eine Erscheinung zu isoliren, aus der Menge von zufälligen Aeußerlichkeiten, in der ich sie vorfinde, herauszulösen, und dann bringe ich sie auch wieder mit anderen zusammen, und führe sie durch alle möglichen Situationen durch. Beide Seiten des Experiments haben jedoch ein und denselben Zweck. Durch das Isoliren reducire ich eine Erscheinung auf ihre einfachen, wesentlichen Bedingungen; indem ich sie mit anderen in Beziehung setze, soll sie sich in ihrer Eigenthümlichkeit bewähren, soll in ihrer ganzen Bestimmt-

heit hervortreten, sich für die Anschauung offenbaren. Die Kunst des Experimentirens wird im Allgemeinen darin bestehen, die absichtlich hervorgebrachten Combinationen so einzurichten, daß die eigenthümliche Form, die innere Energie einer bestimmten Erscheinung so offen wie möglich heraustrete.

Baco hat das entschiedenste Bewußtsein darüber, daß seine Methode eine epochemachende Bedeutung hat. Nicht als das Product seines Verstandes will er sie betrachtet wissen, sondern als das lange vorbereitete Erzeugniß der ganzen Zeit. Wir werden Baco hierin vollkommen Recht geben. In der bewußten, wissenschaftlichen Empirie liegt die Tendenz einer schlechthin freien, vorurtheilslosen Erkenntniß der Wirklichkeit. Ich will mich in ihr aus der Natur selbst belehren. Da gilt also keine Autorität, keine Tradition, ebensowenig individuelle Interessen und Phantasieen; nur was die Wirklichkeit selbst mir offenbart, erkenne ich an, nur diesem unterwerfe ich mich. Es ist diese bewußte Empirie durchaus kein so einfacher, unmittelbar gegebener Standpunkt des theoretischen Geistes. Wir brauchen nur an das Mittelalter zurückzudenken, um sogleich inne zu werden, welche Stufen der Bildung der Geist durchzumachen hat, um der Wirklichkeit mit diesem freien, offenen Blicke gegenüberzutreten. Natürlich wird Baco sogleich durch das Bewußtsein über den Werth seiner Methode dazu getrieben, selbst Hand ans Werk zu legen, also selbst zu beobachten, zu experimentiren, die factischen Erscheinungen zu sammeln, um daraus die allgemeinen Gesetze zu finden. Baco's Schriften zeigen auch, wie unermüdlich er war im Einsammeln des Materials, mit welchem Interesse er die Natur nach allen Seiten hin zu verfolgen strebte. Allein wir dürfen uns auch nicht darüber wundern, wenn die Resultate, die er auf diese Weise selbst gewonnen, besonders im Verhältniß zu unserer Zeit, keine große Bedeutung haben. Es müssen die Arbeiten Vieler sich verbinden, um die empirische Methode durchzuführen. Ganz natürlich ist es auch, daß gerade im ersten Anlaufe der Erfahrung die frühere Unerfahrenheit erst recht an den Tag kam, daß der Entschluß des Willens weiter reicht, als die Ausführung, daß, wenn man sich auch dem Principe nach von der Vergangenheit emancipirt hat, das neue Princip doch zuerst in seiner dürftigsten

Gestalt auftritt, von den Irrthümern der früheren Zeit verdunkelt und oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Die Schriften Baco's sind voll von anregenden Gedanken, fruchtbaren Gesichtspunkten, von wichtigen Beobachtungen im Einzelnen, allein sie enthalten ebenso sehr auch eine Menge durchaus übereilter Behauptungen und Ansichten, die sehr bald eben durch die Methode der Induction in ihrer Unhaltbarkeit offenbar wurden. Das Hauptverdienst Baco's bleibt immer dies: die empirische Methode im Allgemeinen in ihrer unendlichen Wahrheit erkannt, und damit ein wesentliches, charakteristisches, vernünftiges Interesse seiner Zeit hervorgehoben und zum klaren Bewußtsein gebracht zu haben. Noch ehe Baco in seiner nova Atlantis zur Stiftung einer naturwissenschaftlichen Societät anregte, war schon 1605 in Rom von dem Prinzen von Cesi eine Gesellschaft gestiftet, welche sich die Academie dei Lincei nannte. Der Luchs war ihr Emblem, weil er für das scharfsichtigste Thier galt, das nach früherem Glauben sogar durch eine Mauer hindurchsehen konnte. Noch im Laufe des 17. Jahrhunderts erfolgte die Stiftung der Academia naturae curiosorum, der Academia del Cimento, der königlichen Societät in London, der Academie der Wissenschaften in Paris. Die empirische Naturerkenntniß war ihr hauptsächlicher Zweck, der von nun an in dem ganzen geistigen Leben der gebildeten Welt als ein wesentlicher, zum Menschen gehöriger anerkannt und ohne Schwanken verfolgt wird.

Ueber das Verhältniß der empirischen Naturforschung zur philosophischen habe ich mich schon früher im Allgemeinen ausgesprochen. (S. 6. Brief.) Unsere folgenden Betrachtungen werden uns Gelegenheit geben, die innere Beziehung beider Erkenntnißweisen in dem Verlaufe der Geschichte genauer kennen zu lernen.

Acht und zwanzigster Brief.

Copernicus. — Keppler. — Galilei. — Newton.

Kosm. S. 341.

Die Naturforschung der nächsten Zeit (vom Ende des 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts) hat einen sehr bestimmt ausgeprägten Charakter. Das überwiegende Interesse der Empiriker wendet sich auf die Erscheinungen der Bewegung; die körperliche Welt wird vorzugsweise nicht nach ihrer inneren, physikalischen und chemischen Beschaffenheit beobachtet, sondern als ein Complex von materiellen, sich bewegenden Gestalten, die äußerlich auf einander wirken, sich in Bewegung setzen oder in ihrer Bewegung hemmen. Diese mechanische Region der Körperwelt ist es, mit welcher die talentvollsten Köpfe sich unausgesetzt beschäftigen, in welcher es denn auch zuerst glückt, die Gesetze der Natur zu entdecken und mit wissenschaftlicher Bestimmtheit zu formiren. Und zwar sind es nicht blos die Gesetze der irdischen Bewegung, welche der forschende Geist erfaßt, auch die Bewegung der Himmelskörper wird in ihrem constanten, gesetzmäßigen Verlaufe erkannt. Es werden die Gesetze gefunden, die allgegenwärtig in der sich bewegenden Körperwelt walten, die auf der Erde, wie im Himmel ihre Geltung haben, und vorzugsweise die Einsicht in diese Uebereinstimmung der irdischen und himmlischen Bewegung ist es, wodurch sich diese ganze Betrachtungsweise zu einer mechanischen Weltanschauung abschließt. In demselben Geiste, als die Entdeckungen und Theorieen der Empiriker, bewegt sich auch die Philosophie dieser Zeit; sie sucht ebenfalls aus mechanischen Principien alle Erscheinungen der Natur abzuleiten. Bei dieser gemeinschaftlichen Richtung der empirischen Forschungen, und der Uebereinstimmung derselben mit den philosophischen Principien dringt sich der Gedanke ganz von selbst auf, daß die mechanische Weltanschauung dieser Zeit nicht als der willkührliche Einfall Einzelner, nicht als das Product zufällig zusammentreffender Bestrebungen, sondern als wesentliche,

nothwendige Stufe der ganzen geistigen Entwickelung zu betrachten ist. Besonders wenn wir auf die philosophischen Principien, durch welche jene mechanische Naturbetrachtung begründet wird, mehr Aufmerksamkeit richten, so zeigt sich ohne Weiteres, wie der Anfang der freien Wissenschaft innerhalb der christlichen Zeit eben nur diese und keine andere Gestalt annehmen konnte.

Copernicus, Keppler, Galilei und Newton sind die Männer, durch welche diese erste Gestalt der neuen Weltanschauung innerhalb der empirischen Naturforschung begründet und vollendet wurde. Copernicus hatte schon um das Jahr 1530 mit seiner Ansicht abgeschlossen; in den nächstfolgenden Jahren bearbeitete er sein Werk: sechs Bücher von den Umwälzungen der himmlischen Kreise. Obwohl er aber an der Wahrheit seiner Ansicht so wenig zweifelte, daß er sagt, dieselbe solle den Menschen klarer als die Sonne werden, so zauderte er doch bis zum Jahre 1543 mit der Herausgabe seines Werkes. Besonders soll ihn die Scheu vor den widerwärtigen Angriffen Unwissender zu dieser langen Zurückhaltung bewogen haben. Seine Gegner, die ihn für einen ruhmsüchtigen Neuerer verschrieen, hatten einen Komödiendichter bewogen, ihn, wie Aristophanes den Sokrates, auf die Bühne zu bringen und öffentlich lächerlich zu machen. Copernicus wollte sogar, von seinen Freunden gedrängt, blos die Tafeln der Sonne und der Planeten, wie sie aus seiner Theorie folgten, bekannt machen, in der Hoffnung, wie er sagte, daß die Kenner aus diesen Tafeln auf die ihnen zu Grunde liegende Theorie würden zurückschließen. Copernicus selbst erlebte nicht den Kampf, den seine Schrift hervorrief; er starb wenige Tage nach dem vollendeten Drucke derselben.

Copernicus legte das Fundament des neuen Weltsystems. Nicht die Erde, sondern die Sonne bildet das Centrum; die Erde ist ein Planet und bewegt sich um sich selbst wie um die Sonne. Daß Copernicus durch das Studium der Alten vielfache Anregung erhielt, erwähnt er selbst ausdrücklich; daß er, wie man wohl behauptet, seine Ansicht in ihren wesentlichen Elementen geradezu von den Alten, besonders von Pythagoräern, entnommen habe, ist einfach darum unmöglich, weil sie sich bei diesen gar nicht findet. Den erweiterten Beobachtungen und

Berechnungen gegenüber mußte das ptolemäische Weltsystem nothwendig immer unzureichender erscheinen. Die Differenz zwischen den beobachteten und berechneten Sternörtern häufte sich immer mehr, und man war, um diese mit der ptolemäischen Theorie in Einklang zu bringen, genöthigt, immer neue Epicykeln zu ersinnen und den früheren hinzuzufügen. So wurde das Gewirr der himmlischen Kreise immer verwickelter. Eben diese künstliche, verwickelte Gestalt, welche die ptolemäische Theorie mit der Zeit annahm, und welche zuletzt doch zur Erklärung der wirklichen Erscheinungen nicht ausreichen wollte, war es, was den Kopernikus dazu trieb, eine einfachere, der Wirklichkeit entsprechendere Theorie zu suchen. Indem Kopernikus die Sonne in die Mitte stellte, und sämmtliche Planeten sich um die Sonne bewegen ließ, so vermochte er hieraus, ohne Hinzunahme von weiteren Hypothesen, die scheinbaren Ungleichheiten im Planetenlaufe, wonach sie bald rechtläufig, bald rückläufig sich zeigen, zu erklären. Von der anderen Seite hielt aber Kopernikus daran fest, daß sich die Planeten in Kreisen bewegen. Durch diese Voraussetzung war er genöthigt, doch wieder zu den Epicykeln des Ptolemäus seine Zuflucht zu nehmen. Nur hierdurch vermochte er die wirklichen Ungleichheiten oder die veränderte Geschwindigkeit der Planeten in den verschiedenen Stellen ihrer Bahn begreiflich zu machen, welche in Wahrheit die Folge der elliptischen Bewegung der Planeten um die Sonne sind. War aber auch nach dieser Seite hin die Theorie des Kopernikus unzureichend, so ist doch in ihr gerade der wesentliche Kern der früheren Weltanschauung über den Haufen geworfen. Entschieden hängt die centrale Stellung der Erde mit der ganzen antiken und mittelalterlichen Weltanschauung auf das Innigste zusammen, und wollen wir die That des Kopernikus richtig würdigen, so müssen wir vor Allem eben dies bedenken, daß er nicht blos wissenschaftlichen Autoritäten gegenüber trat, dem Hipparch und Ptolemäus, sondern zugleich einem Glauben, der durch die Kirche geheiligt nach allen Seiten hin mit dem Gemüthe und der Vorstellungsweise aller Einzelnen verwachsen war. Es handelte sich hier nicht blos um die Einführung einer neuen astronomischen Hypothese, sondern es galt einen Kampf mit den Schranken der bisherigen Denkweise überhaupt. Wie sollten

wir uns daher über die Angriffe wundern, die das System des Kopernikus von allen Seiten her erfahren mußte. Selbst Melanchthon, der sonst so Versöhnliche, schrieb, als die Kunde von der neuen Weltansicht sich allgemeiner zu verbreiten anfing, an einen Freund, daß man die Obrigkeit bewegen müsse, eine so böse und gottlose Meinung mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln zu unterdrücken.

Die weitere Entwickelung des Kopernikanischen Weltsystems ist die That Kepplers. Johannes Keppler ist geboren den 27. Dec. 1571 zu Magstadt, einem Dorfe nahe bei Weil in Würtemberg, wo sein Vater ein Gastwirth war. Seine erste Erziehung wurde sehr vernachlässigt. Nach seines Vaters Tode bezog er die Klosterschule zu Maulbronn, und 1589, um Theologie zu studiren, das Stift zu Tübingen. Hier war Mästlin sein Lehrer in der Mathematik; durch ihn wurde Keppler Anhänger des Kopernikanischen Weltsystems. In Folge der freisinnigen Arbeit, die Keppler bei seinem Abgange von Tübingen geliefert, erhielt er unter Anerkennung seines rednerischen Talents, das Zeugniß der Untauglichkeit zu einem würtembergischen Kirchendiener, und wurde sofort den steiermärkischen Ständen (die sich größtentheils zum augsburgischen Bekenntniß hielten, und ihre Lehrer an Kirchen und Schulen aus Würtemberg zu entnehmen pflegten) als Lehrer der Mathematik und Moral an dem Gymnasium zu Grätz überlassen. Hier im Jahre 1596 verfaßte er seine erste größere Schrift (Prodromus oder mysterium cosmographicum), die ihn mit Galilei und Tycho de Brahe in Conner setzte. Mit der Volljährigkeit des Erzherzogs Ferdinand begann die Verfolgung der Protestanten in Steiermark; auch Keppler wurde dadurch betroffen. Er versuchte vergebens in Tübingen unterzukommen, als ihn Tycho dem Kaiser Rudolph II. als Hülfsarbeiter zur Verbesserung der (nach Kopernikus' Angabe verfaßten) Rudolphinischen Tafeln vorschlug. Auf diesen Ruf begab er sich, angezogen besonders durch die Nähe Tycho's, nach Prag. Tycho's stolzes Wesen stößt ihn aber sogleich zurück. „Tycho ist ein Mann, mit dem man nicht leben kann, ohne sich den größten Beleidigungen auszusetzen"; schreibt er an Mästlin. Als Tycho im October 1601 starb, wurde Keppler sein Nachfolger als kaiserlicher Ma-

thematiker. Sein Hauptamtsgeschäft war hier die Verbesserung der astronomischen Tafeln auf den Grund tychonischer Beobachtungen. Während der elf Jahre, welche Keppler in Prag verlebte, verfaßte er seine bedeutendsten Schriften, hatte aber fortwährend mit der drückendsten Noth zu kämpfen, da ihm bei den dem dreißigjährigen Kriege vorausgehenden Bedrängnissen die Besoldung nicht ausgezahlt wurde. Nach dem Tode Rudolphs wurde er auch von Matthias im Amte eines kaiserlichen Mathematikers bestätigt, und ihm zugleich die Erlaubniß ertheilt, daneben eine Gymnasialprofessur zu Linz anzunehmen. Er verlebte hier 15 Jahre in nicht weniger drückenden Verhältnissen. Im Jahre 1625 trat er in die Dienste eines Privatmannes zu Ulm, wo er sich mit Zeichnungen von Landkarten u. dgl. beschäftigte, und weil ihm auch hier die eingegangenen Bedingungen nicht erfüllt wurden, ging er 1628 in Wallensteins Dienste, der ihm eine Professorstelle an der Universität Rostock, über die er das Patronatrecht hatte, verlieh. Aber auch hier wurde ihm die Besoldung nicht ausgezahlt; er reiste daher zu dem Reichstag nach Regensburg, um die Auszahlung seiner noch immer rückständigen Pension zu bewirken. Bald nach seiner Ankunft in Regensburg erkrankte er, in Folge der Anstrengungen seiner Reise und des ihn überall begleitenden Kummers, und starb am 15. November 1631 in seinem 60. Lebensjahre. „In Kepplers großem Geiste — bemerkt Apelt in seiner vortrefflichen Schrift über Kepplers astronomische Weltansicht — vereinigen sich fast alle die Züge, die den Charakter des schwäbischen Stammes ausmachen: gemüthlicher Humor, eiserner Fleiß, zähe Beharrlichkeit, Biederkeit und frommer Sinn gepaart mit der Vorliebe zum Geheimnißvollen und Wunderbaren. Sein ganzes Leben bestand aus einer Kette von Widerwärtigkeiten und Ungemach. Aus einer herabgekommenen und durch häusliches Unglück zerrütteten Familie entsprossen, vom eigenen Vater in zartester Kindheit verlassen, vernachlässigt in seiner ersten Erziehung, bleibt ihm, als er seine Laufbahn beginnt, nichts als sein Genie und die unerschütterliche Standhaftigkeit seines Charakters. Tycho de Brahe, der ihn in seinen Dienst zog, kränkte den bescheidenen Mann durch seinen hochfahrenden Sinn. Die Kaiser, denen er diente, erniedrigten ihn zum astrologischen

Hofdienst und zwangen ihn zu der ermüdenden Berechnung der Rudolphinischen Tafeln, für deren Ausführung man ihm selbst die nöthigen Mittel entzog. Auf die amtliche Frage des kaiserlichen Geheimenraths Wakher von Wakenfels: warum die Tafeln so lange nicht erschienen, antwortete Keppler: „damit die Ehre des Kaisers, bei dessen Kammerbefehlen ich verhungern müßte, geschont werde, schrieb ich nichtswerthe Kalender mit Prognostica; dies ist etwas besser als betteln. Als mein Mädchen starb, verließ ich die Tafeln, und wendete mich zur Harmonie des Himmels." Diese Antwort, die keines Commentars bedarf, gestattet einen interessanten Blick in Kepplers Inneres. Sie offenbart den festen und entschiedenen Charakter, den weder Schläge des Schicksals, noch der Druck der Verhältnisse beugen. Der Mann, dessen Beruf darin bestand, Kalender zu schreiben und aus den Sternen zu weissagen, wurde aus innerem Drange der Schöpfer der theoretischen Astronomie, und dies bewunderungswürdige Werk der Vereinigung von Fleiß und Genie vollbrachte er inmitten des wildesten Kriegsgetümmels, verfolgt und seiner Habe beraubt durch die Feinde seiner Religion, angefeindet selbst von seinen Glaubensgenossen, flüchtig und umhergejagt im eigenen Vaterland, gebeugt vom Gram über die Schande, mit welcher ein Hexenproceß seine Mutter brandmarkte. Wie ein Held ertrug er die Widerwärtigkeiten seines Geschickes und wie ein Genius von höherer Abkunft entsiegelte er der Menschheit die großen Geheimnisse der Natur."*)

Wir finden in Kepplers Arbeiten zwei Elemente, welche von den Naturforschern sehr verschieden beurtheilt und geschätzt werden. Zunächst seine naturphilosophischen Ideen, den mystischen Theil seiner Astronomie, wie ihn Whewell nennt; dann seine großartigen, durch Beobachtungen und die weitläufigsten, verwickeltsten Rechnungen unterstützten Inductionen, welche zum großen Theil freilich im Dienste jener Ideen standen, von der anderen Seite aber auch zu der Entdeckung der drei Gesetze der Planetenbewegung führten, auf welchen die ganze weitere Entwickelung der Astronomie beruht. Vielen Naturforschern ist die Combination

*) J. Kepplers astronomische Weltansicht, dargestellt von E. F. Apelt. Leipzig, 1849, S. 2.

dieser beiden Elemente sehr wunderbar. Die naturphilosophischen Ideen Kepplers sind ihnen leere Phantasien, ja „die wildesten, absurdesten Einfälle", unter deren Druck es schwer zu fassen ist, wie dem Keppler die Auffindung der Gesetze glücken konnte. „Es ist betrübend für den menschlichen Geist — sagt Laplace in seiner Geschichte der Astronomie — zu sehen, wie selbst dieser große Mann sich in seinen phantastischen Speculationen gefällt, und sie gleichsam als das Leben, als die Seele der Astronomie betrachtet." Schon für Newton war die Betrachtungsweise Kepplers so fremd, daß er selbst gesteht, nie mehr als 10 Seiten in einem Buche von ihm gelesen zu haben. Allerdings gehört Keppler in seiner ganzen Auffassung der Natur noch nicht der Richtung der Naturwissenschaft an, welche sehr bald nach ihm festen Fuß faßte, und die ich bereits als die mechanische bezeichnet habe. Viel mehr neigt er zu der Anschauung hin, welche ich in meinem 26. Briefe charakterisirte. Eben diese Anschauung ist es, welche den Keppler unleugbar zu manchen phantastischen, unfruchtbaren Versuchen führte, sie ist es aber auch, die ihn immer wieder zum Suchen nach den ewigen Gesetzen des Weltgebäudes antrieb. Keppler geht in allen seinen Forschungen von der Ueberzeugung aus, daß die Welt ein Kosmos, ein geordnetes Ganze sei, die Offenbarung des göttlichen Verstandes, der alle Gestalten desselben harmonisch mit einander verflochten. Eben diese Ordnung, diese Harmonie sucht er in der Welt aufzufinden. Seine Phantasie ist unerschöpflich in Anschauungen und Combinationen, durch welche dieselbe ans Licht gezogen und mit mathematischer Genauigkeit nachgewiesen werden könnte. Kein verunglückter Versuch schreckt ihn ab; er weiß immer einen Ausweg, findet immer einen neuen Gesichtspunkt, und strömt über in Dank und Begeisterung, wenn er die gesuchte Harmonie, ein Glied in der Schönheit der Welt, entdeckt hat.

Die erste bedeutende Schrift Kepplers, über das Geheimniß des Weltlaufs, habe ich bereits genannt.*) Sie

*) Keppler hatte diese Schrift im Manuscript dem akademischen Senate zu Tübingen vorgelegt, und dieser forderte Mästlins Urtheil darüber. „Die Sache ist so neu, — lautet dieses Gutachten — daß sie noch in keines

ist sogleich für die ganze Anschauungsweise charakteristisch. Keppler fragt darin nach einem Grunde für die Zahl der Planeten, und für die bestimmten Abstände der Planetenbahnen von der Sonne. Er ist so fest davon überzeugt, daß sich hier eine Regel, eine Ordnung finden müsse, daß er sogar nach verschiedenen mißglückten Versuchen einen neuen, seiner Kleinheit wegen, unsichtbaren Planeten zwischen Jupiter und Mars, und einen zweiten zwischen Venus und Mercur einschob. Da er auch durch diese Annahmen kein Gesetz zu entdecken vermochte, kam er auf den Gedanken, die Zahl und Abstände der Planeten mit den regulären Körpern zusammen zu stellen. Sogleich die Anzahl der damals bekannten Planeten entsprach der Anzahl der regulären Körper, d. h. derjenigen, deren Ecken sämmtlich congruent sind. Diese sind Tetraeder, Kubus, Oktaeder, Dodekaeder und Ikosaeder. Sind die begrenzenden geradlinigen Figuren sämmtlich congruente und gleichseitige Triangel, so giebt die Verbindung von vier derselben das Tetraeder, von acht das Oktaeder, von zwanzig das Ikosaeder. Die Begrenzung eines Raumes durch sechs gleiche Quadrate giebt den Kubus; durch zwölf gleiche reguläre Fünfecke das Dodekaeder. Keppler beschreibt nun sowohl in diesen Körpern als um sie einen Kreis, oder vielmehr eine Kugelfläche; die innere Kugel berührt die Seitenflächen der Körper, die äußere ihre Ecken. Bei den verschiedenen Körpern stehen diese beiden Sphären verschieden von einander ab. Den größten Unterschied zwischen der umschriebenen und eingeschriebenen Sphäre bringt das Tetraeder hervor, einen kleineren der Kubus, den kleinsten das Ikosaeder. Sämmtliche Körper combinirt nun Keppler, legt sie

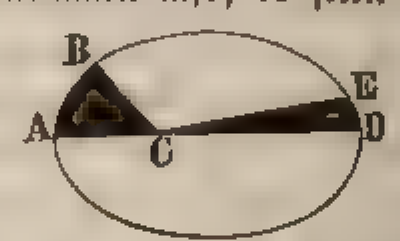
---

Menschen Sinn gekommen ist, und so sinnreich ausgeführt, daß sie sehr würdig ist, den Gelehrten bekannt zu werden. Wer faßte je den Gedanken, oder erkühnte sich, es zu versuchen, die Zahl, die Ordnung und Größe der himmlischen Sphären a priori zu beweisen und die Ursache gleichsam aus dem geheimen Rathschlusse Gottes hervorzuziehen? Dieses hat Keppler unternommen und glücklich geleistet. Er ist der Erste, der in Betracht zog, daß die Entfernung der Planeten von einander durch die fünf regulären Körper bestimmt ist. Hierdurch erscheint Alles in solcher angemessenen Ordnung und vollkommenem Zusammenhange, daß nicht das Mindeste verändert werden darf, ohne den Zusammensturz des Ganzen zu verursachen."

mit ihren Sphären über einander, und findet nun, daß die so formirten Sphären den Abständen der Planeten von der Sonne entsprechen. Es wird hiernach verständlich sein, wenn ich die Worte Kepplers anführe, in welchen er das Resultat seiner Untersuchung kurz zusammenfaßt. „Der Kreis der Erde ist das Maß für alle übrigen; um ihn (d. h. um die Kugel, deren Großkreis er ist) beschreibe ein Dodekaeder und um dieses eine Kugel, so faßt diese den Kreis des Mars; um diesen beschreibe ein Tetraeder und um dasselbe eine Kugel, so enthält diese die Jupitersbahn; um diese endlich beschreibe einen Kubus und um denselben eine Kugel, so befindet sich auf dieser Saturn. In die Kugel, welche die Erdbahn faßt, beschreibe dagegen ein Ikosaeder und in dasselbe eine Kugel, so enthält diese die Venusbahn; in diese beschreibe wiederum ein Oktaeder und in dasselbe eine Kugel, so befindet sich auf dieser Mercur und du hast den Grund für die Anzahl der Planeten." Keppler sucht nun weiter durch verschiedene Reflexionen auch die Nothwendigkeit dieser gefundenen Harmonie zwischen den regulären Körpern und den Abständen der Planeten nachzuweisen. So soll das Sphärische den Stempel der Gottähnlichkeit an sich tragen, das Gerade dagegen das Geschaffene repräsentiren. Bei der Ausschmückung der Welt wurde zuerst die Fixsternsphäre gebildet, ein geometrisches Bild der Gottheit, jener sichtbare und körperliche Gott, der von den Heiden als Jupiter verehrt wurde. Den Inhalt dieser äußersten Rundung giebt das Gerade mit seinen Größen. Unter den Geraden sind aber das vorzüglichste, vollkommenste, schönste und einfachste die fünf regulären Körper. Auch diese bringt Keppler weiter in eine bestimmte Rangordnung, welche dann wieder auf die Planeten übertragen wird. Alle diese Reflexionen Kepplers erinnern sehr an den Timäus des Plato. Auch die Art und Weise, wie Keppler die allgemeine Tendenz derselben ausspricht, könnte im Timäus Platz finden. „Wir sehen — sagt er — wie Gott nach Art unserer Baumeister, nach Ordnung und Norm den Bau der Welt angegriffen und Alles so ausgemessen hat, als ob nicht die Kunst die Natur nachahmte, sondern Gott selbst auf die Bauweise der künftigen Menschen Rücksicht genommen hätte."

Wenn die Harmonie zwischen den regulären Körpern und

den Bahnen der Planeten keine durchaus vollkommene war, so fand Keppler den Grund hiervon zunächst darin, daß ja jene Bahnen nicht streng kreisförmig, sondern excentrisch waren. Es mußte ihm daher vor Allem daran liegen, von dieser Excentricität die genaueste Kenntniß zu erlangen, zugleich aber auch einen weiteren Grund für sie zu finden. Den Untersuchungen und Berechnungen, die Keppler hierüber anstellte, verdanken wir zunächst die Entdeckung seiner ersten beiden Gesetze der Planetenbewegung. Keppler hat diese Entdeckungen mit der ganzen Geschichte seiner Versuche, in denen er sich der Wahrheit allmälig näherte, niedergelegt in seinem wichtigsten, 1609 erschienenen Werke: die neue Astronomie oder die Physik des Himmels. Zu dem Gelingen seiner Arbeit trugen vor Allem bei die genauen Beobachtungen und Berechnungen, welche er von Tycho de Brahe erhielt; hier besonders war sein Zusammentreffen mit Tycho ein segensreiches. Der Zufall fügte es so glücklich, daß dem Keppler die Beobachtungen über die Bewegung des Mars, mit deren Berechnung sich gerade damals Severin Longomontan, der Gehülfe des Tycho, beschäftigte, ausgehändigt wurden. An dem Mars war die ganze Induction, auf die es ankam, am sichersten zu führen, weil die Bahn des Mars am meisten von dem Kreise abweicht. Keppler fand durch diese Induction erstens: daß die Bahnen aller Planeten Ellipsen sind, deren einen Brennpunkt die Sonne einnimmt; und zweitens: daß der Planet seine Bahn so zurücklegt, daß der Radius Vector, d. h. die Linie, die vom Brennpunkte nach der Peripherie gezogen wird, in gleichen Zeiten immer gleiche Flächenräume beschreibt. Angenommen also, es seien die Flächen B A C B



und E C D E einander gleich, so durchläuft der Planet in derselben Zeit den Weg A B und E D. Die Geschwindigkeit des Planeten ist also keine gleichmäßige, sondern der Planet bewegt sich in der Sonnennähe schneller als in der Sonnenferne.

Das dritte Hauptwerk Kepplers, die *Weltharmonik*, erschien im Jahre 1619. Die neuen Entdeckungen hatten Kepplern in seinem Vertrauen auf das Mysterium cosmographicum nicht irre gemacht. Allein die Aufgaben hatten sich damit wesentlich erweitert. Keppler wußte nun, daß die Bahn der Planeten eine Ellipse, und daß ihre Geschwindigkeit eine zunehmende und abnehmende sei. Um hierin eine Nothwendigkeit und Ordnung nachzuweisen, brachte er die *harmonischen Verhältnisse der Töne* mit verschiedenen Elementen der Planetenbewegung zusammen, und combinirte diese mit den bereits aufgefundenen, den regulären Körpern entsprechenden Abständen. Nach verschiedenen Versuchen nahm Keppler den Winkel, den der Planet, von der Sonne aus gerechnet, in einer bestimmten Zeit beschreibt, und betrachtete die Anzahl der Secunden dieses Winkels als die Schwingungszahl eines Tones. Schon bei jedem einzelnen Planeten wird dieser Winkel in den verschiedenen Stellen der Bahn ein anderer; der größte Unterschied tritt bei der Sonnennähe und Sonnenferne ein. Ferner aber ist dieser Unterschied auch nicht bei allen Planeten derselbe, weil die Ellipsen, welche sie beschreiben, mehr oder weniger excentrisch, d. h. mehr oder weniger vom Kreise abweichen. So sollte denn jeder Planet, je nach der Excentricität seiner Bahn, eine bestimmte Scala von Tönen beschreiben, und zugleich sollten sich diese Melodien der verschiedenen Planeten gegenseitig temperiren, um zur Weltharmonie zusammenzustimmen, welche, wenn auch für uns nie hörbar, doch in der Sonne, als dem Centrum aller harmonischen Verhältnisse, zur Empfindung kommen soll. Eben in dieser Harmonie findet Keppler die Gründe für die verschiedene Gestalt der Planetenbahnen. Die Berechnung dieser Harmonie war es auch, was ihn zur Entdeckung seines dritten Gesetzes über das Verhältniß der Umlaufszeiten zu den Entfernungen der Planeten führte. Dieses Gesetz, welches Keppler im letzten Buche seiner Weltharmonik mittheilt, wird gegewöhnlich so ausgedrückt: *Die Quadrate der Umlaufszeiten der Planeten verhalten sich wie die Würfel ihrer mittleren Entfernung von der Sonne.*

Die Weltharmonik schätzte Keppler selbst als sein bedeutendstes Werk. Er hatte darin die göttliche Ordnung und

Schönheit der Welt der Menschheit aufgeschlossen. „Was ich — sagt er — vor 22 Jahren ahnte, sowie ich die fünf Körper zwischen den Planetenbahnen gefunden; wovon ich fest überzeugt war, bevor ich des Ptolemäus Schrift von der Harmonie gesehen; was ich in der Aufschrift dieses Buchs, bevor ich der Sache ganz gewiß war, versprochen; was ich vor 16 Jahren öffentlich als Aufgabe stellte; weshalb ich den besten Theil meines Lebens auf astronomische Beobachtungen verwendete, zu Tycho kam, in Prag meinen Wohnsitz aufschlug: das habe ich endlich unter des großen Gottes Walten, der mich begeistert und mächtiges Verlangen in mir erregt hatte, der mir auch Leben und Geisteskraft erhielt und die übrigen Mittel durch zweier Kaiser Güte gewährte, nachdem ich zuvor die astronomischen Arbeiten hinreichend weit verfolgt, — endlich also habe ich das ans Licht gebracht, und über all mein Hoffen und Erwarten als wahr befunden, daß die ganze Natur der Harmonie in ihrem ganzen Umfange und mit all ihren Einzelnheiten in den himmlischen Bewegungen vorhanden ist, nicht zwar auf die Weise, wie ich mir's früher gedacht, sondern auf eine ganz andere durchaus vollkommene Weise." „Nunmehr — heißt es ferner — nachdem mir seit anderthalb Jahren das erste Morgenroth, seit wenigen Monaten der volle Tag, seit wenigen Tagen endlich die reine Sonne der wundervollsten Betrachtung aufgegangen, hält mich nichts mehr zurück; ich will schwärmen in heiliger Wuth, ich will die Menschenkinder höhnen mit dem einfachen Geständniß, daß ich die goldenen Gefäße der Aegypter entwende, um meinem Gott ein Gezelt daraus zu bauen, weit entfernt von Aegyptens Grenzen. Verzeiht ihr, so freut mich's, zürnt ihr, so trag' ich's; hier werfe ich die Würfel und schreibe ein Buch, zu Lehre sei es der Mitwelt oder Nachwelt, gleichviel: es wird seines Lesers Jahrhunderte harren, wie Gott selbst sechs Jahrtausende hindurch den erwartete, der sein Werk beschauete." An der Stelle seines Werks, an welcher er den Kern seiner ganzen Untersuchung, nämlich den Ursprung der Excentricitäten aus den Harmonien zusammenstellt, bricht seine Begeisterung in Gebetform aus. „O Du, der Du durch das Licht der Natur Verlangen in uns weckest nach dem Licht der Gnade, um durch dieses uns zu überführen zum Licht der

Herrlichkeit, ich danke Dir, Schöpfer und Herr, daß Du mich an Deiner Schöpfung ergötztest, und daß ich über den Werken Deiner Hände frohlockte; siehe, nun habe ich vollendet das Werk meines Berufs, ausnutzend das Maß der Kräfte, die Du mir verliehen; ich habe die Herrlichkeit Deiner Werke den Menschen geoffenbart, so viel von ihrer Unendlichkeit mein beschränkter Verstand zu fassen vermochte."

Die philosophische Grundlage von Kepplers Weltansicht stellt Apelt in der genannten Schrift besonders nach dessen Lehrbuch der Astronomie (epitome astronomiae copernicanae) kurz zusammen. Da die Welt eine Kugel ist, so muß sie aus drei Theilen bestehen: dem Mittelpunkte, der Oberfläche und dem Zwischenraume. Den ersteren nimmt die Sonne ein, die Oberfläche ist die Fixsternsphäre und den Zwischenraum erfüllt das Planetensystem. Diese drei Theile sind Symbole von den Personen der heiligen Dreieinigkeit. Denn die Welt ist eben wegen ihrer Kugelgestalt ein Bild von Gott dem Schöpfer. Die Vollendung der Welt liegt in vier Dingen. Diese sind das Licht, die Wärme, die Bewegung und die Harmonie der Bewegungen. Es entsprechen diese vier Dinge den menschlichen Geistesvermögen: das Licht der Empfindung, die Wärme der Natur- und Lebenskraft, die Bewegung der Seele und die Harmonie der Bewegungen der Vernunft. Im Lichte besteht der Schmuck, in der Wärme das Leben und Wachsthum, in der Bewegung gleichsam die Handlung und in der Harmonie die beschauende Betrachtung, in die Aristoteles die Glückseligkeit setzt. Wie nun zu jedem Zustande drei Dinge gehören: die Ursache, von welcher, das Subject, in welchem, und die Form, unter welcher: so vertritt die Sonne unter allen vorher genannten Weltzuständen die Stelle des Wirkenden, die Fixsternregion die Stelle des Formenden, Zusammenhaltenden und Begrenzenden, der Zwischenraum die Stelle des Subjects, je nach der Natur des fraglichen Zustandes. Die Sonne ist also in jeder Beziehung der vorzüglichste Körper des ganzen Weltalls. Denn zuerst in Bezug auf das Licht ist die Sonne die Lichtquelle der Welt, der Weltraum ist der Fluß, in den sich der Lichtstrom von seiner Quelle aus ergießt, und die Fixsternsphäre ist das Ufer des Flusses; sie ist gleichsam nur die dunkle und

erleuchtete Wand, welche das Sonnenlicht zurückstrahlt und vervielfacht, die Laterne, die den Windzug abwehrt. In Bezug auf die Wärme ist die Sonne der Brennpunkt der Welt, an dem die planetarischen Körper sich wärmen. Die Sonne ist Feuer, die Firsternsphäre ist Eis. Wie im thierischen Körper die Wärme vom Herzen ausströmt, so in der Welt von der Sonne. Was den Zustand der Bewegung betrifft, so ist die Sonne die erste Ursache der Planetenbewegung und der erste Beweger des Weltalls; im Zwischenraume wandeln die beweglichen Körper, die Planetenkugeln; die Firsternsphäre dient diesen beweglichen Kugeln gleichsam zur Basis; indem man die Orte der bewegten Körper auf die unbewegliche Firsternsphäre bezieht, gelangt man allein zu einer Kenntniß der himmlischen Bewegungen. Endlich in Bezug auf die Harmonie der Bewegungen nimmt die Sonne diejenige Stelle ein, von der aus allein die harmonisch abgemessenen Größen in der Bewegung der Planeten sich dem Blicke darstellen, die Planeten selbst sind das Subject oder die Glieder jener Harmonie, und die Firsternsphäre oder der Kreis des Zodiacus dient zum Maße der Größe jener sichtbaren Bewegungen. *)

Die weitere wissenschaftliche Einsicht in die Gesetze der himmlischen Bewegung wurde zunächst vorbereitet durch die Beobachtungen und Entdeckungen **Galilei's**. Derselbe ist am 15. Februar 1564 zu Pisa geboren und starb 1642; er überlebte also den Keppler noch um 10 Jahre. Seine tragischen Schicksale sind hinlänglich bekannt. An dem Kampfe, welchen er zu bestehen, zeigt es sich vor Allem, wie tief das Kopernikanische Weltsystem das allgemeine Bewußtsein aufrüttelte. Die Formel, durch welche Galilei seine Ansicht von der Bewegung der Erde abschwören mußte, fängt mit den Worten an: „Ich, Galilei, im siebzigsten Jahre meines Lebens persönlich vor Gericht gestellt, die Augen geheftet auf das heilige Evangelium, das ich mit meinen Händen fasse, mit aufrichtigem Glauben und Herzen schwöre ich ab, verfluche und verabscheue den Irrthum, die Ketzerei von der Bewegung der Erde." Die römische Kirche hat erst im Jahre 1821 das Verbot des Koper-

---

*) Apelt a. a. O. S. 17.

nikanischen Weltsystems, welches freilich schon längst unbeachtet blieb, ausdrücklich für erloschen erklärt.

Eingreifend waren zunächst die Entdeckungen, zu welchen Galilei durch den Gebrauch des Fernrohrs gelangte, indem sie immer neue Beweise für die Wahrheit des Kopernikanischen und Keppler'schen Weltsystems enthielten. Galilei entdeckte die Jupitersmonde, die wechselnden Lichtgestalten der Venus, die Berge und Thäler des Mondes; er beobachtete die Flecken der Sonne, aus denen er ihre Umdrehung folgerte, das Bestehen der Milchstraße aus unendlich vielen kleinen Sternen; auch erschienen durch sein Fernrohr die Fixsterne als kleine flimmernde Pünktchen, was die Annahme ihrer unermeßlichen Entfernung bestätigte. Daß das Fernrohr Vielen wie Zauberei erscheinen mußte, der man als einem Werke des Teufels nicht trauen dürfe, ist nicht zu verwundern. „Du bist beinahe der Einzige — schrieb Galilei an Keppler — der meinen Angaben vollkommenen Glauben beimißt. Als ich den Professoren am Gymnasium zu Florenz die vier Jupiterstrabanten durch mein Fernrohr zeigen wollte, wollten sie weder diese noch das Fernrohr sehen, sie verschlossen ihre Augen vor dem Lichte der Wahrheit. Diese Gattung Menschen glaubt, in der Natur sei keine Wahrheit zu suchen, sondern nur in Vergleichung der Texte (das sind ihre Worte). Gegen Jupiter können weder Giganten noch Pygmäen streiten. Was ist zu thun? wollen wir es mit Demokrit oder mit Heraklit halten? Ich denke, wir lachen über die ausgezeichnete Dummheit des Pöbels. Wie würdest Du gelacht haben, wenn Du gehört hättest, wie der Erste unter ihnen in Gegenwart des Herzogs sich bemühte, die neuen Planeten bald mit logischen Argumenten, bald mit magischen Verwünschungen vom Himmel herabzureißen.“ Die Entdeckung der Jupitersmonde machte Galilei bekannt in seinem himmlischen Boten, welcher 1610 in Venedig erschien. Er führt den Titel: „Der himmlische Bote verkündigt ein großes und wundervolles Schauspiel, das derselbe vor Jedermann, besonders aber vor den Gelehrten und Astronomen darstellt, entdeckt von Galileo Galilei, mit Hülfe eines von ihm erfundenen Fernrohrs, nämlich: auf der Oberfläche des Mondes, in unzähligen Fixsternen der Milchstraße, in Nebelsternen, besonders

aber in vier Planeten, die sich in verschiedenen Entfernungen und Perioden mit wunderbarer Geschwindigkeit um Jupiter bewegen, alle bisher ganz unbekannt, von dem Verf. erst kürzlich entdeckt und die mediceischen Gestirne zugenannt u. s. f." Keppler verfaßte 1611 ein eigenes Schriftchen über Galilei's Himmelsboten, in welchem er unter Anderem auch die Vermuthung aussprach, die Fixsterne seien Sonnen, welche ebenfalls von einem Planetensysteme umgeben würden.

In vieler Beziehung noch wichtiger als diese Resultate von Galilei's Beobachtungen waren seine Entdeckungen und Untersuchungen über die Gesetze der irdischen Bewegung. Galilei wird durch sie mit Recht als der eigentliche Gründer der wissenschaftlichen Mechanik angesehen. Bis zur Zeit Galilei's hin galten in Bezug auf die Schwere der Körper im Wesentlichen die Aristotelischen Begriffe. Der Unterschied zwischen Leichtem und Schwerem war ein elementarischer, qualitativer, und sonach hatte denn auch jeder Körper schon durch seine ursprüngliche elementarische Natur ein Streben nach einem bestimmten Orte, nach einer bestimmten Stellung auf der Erde in sich. Galilei macht sich von dieser Vorstellung vollständig frei. Für ihn wird der Körper zu einem von aller innerlichen Energie verlassenen, todten Dasein, welches nicht durch eine eigene innewohnende Kraft, sondern nur von Außen bewegt wird. Galilei spricht zuerst das Gesetz der Trägheit aus, wonach der Körper nicht nur in Ruhe bleibt, wenn nicht äußere Kräfte ihn treiben, sondern auch seine Geschwindigkeit in demselben Grade und in geradliger Richtung beibehält, so lange nicht äußere Hindernisse hinzutreten. Ferner entdeckte Galilei das Gesetz des freien Falles der Körper. Nach ihm verhalten sich bei einem fallenden Körper die Fallräume wie die Quadrate der Zeiten. Die Frage nach der physischen Ursache dieses Gesetzes ließ Galilei bei Seite liegen. Allein sehr bald waren seine Anhänger darüber einig, daß jene Ursache keine andere sein könne, als die Schwere, die in jedem Momente auf den Körper wirkt, und so seine Geschwindigkeit, die sich nach dem Gesetze der Trägheit immer zugleich erhält, in jedem Zeittheile vermehrt. Galilei wandte die gefundenen Gesetze zugleich auf die Wurfbewegung der Körper an, und betrach-

tete die Curve, die der geworfene Körper beschreibt, als das Resultat der Zusammensetzung zweier Bewegungen, von welchen die eine den Körper nach dem Centrum der Erde, die andere nach der Richtung hintreibt, nach welcher er geworfen ist. Hierdurch konnte durch eine mathematische Construction nachgewiesen werden, daß ein horizontal geworfener Körper in seinem Falle zur Erde eine Parabel beschreibe. Neben dieser mathematischen Behandlung der Bewegung sehen wir den Galilei in durchaus moderner Weise experimentiren. Er gilt gewöhnlich als derjenige, welcher das Experiment in der neueren Bedeutung des Worts zuerst zur praktischen Anwendung gebracht. Besonders bekannt sind die Experimente, welche Galilei an dem hängenden Thurme zu Pisa anstellte, um nachzuweisen, daß die dem Gewichte nach verschiedenen Körper doch gleich schnell fallen. Die kleinen Differenzen, die sich in dem Experimente ergaben, schrieb Galilei dem Widerstande der Luft zu.

Galilei legte seine Untersuchungen über die Bewegung in seinen „Dialogen über die Bewegung" nieder. Der ganzen Betrachtung Galilei's schlossen sich bald bedeutende Männer an, welche durch Beobachtungen ebenso sehr als durch Anwendung der Mathematik die mechanische Behandlungsweise immer mehr befestigten und erweiterten. So besonders, Wren, Hooke, Wallis, Huygens. Theilweise gelang es diesen Männern auch schon, einzelne Seiten der planetarischen Bewegung nach ihren wesentlichen Bedingungen sich zur mathematischen Einsicht zu bringen. Zur Vollendung kamen aber alle diese Bestrebungen erst in Newton. Isaak Newton ist am 5. Januar 1643 geboren, also ein Jahr nach dem Tode Galilei's, zu Woodsthorge, einem kleinen Dorfe in Lincolnshire. In seinem 18. Jahre betrat er die Universität Cambridge, und schon im 26. Jahre wurde er daselbst Professor der Mathematik, indem sein Vorgänger Barrow ihm diese Stelle freiwillig abtrat. In die Zeit seines Aufenthalts in Cambridge, welche 27 Jahre dauerte, fällt die Conception und Ausarbeitung aller seiner großen Hauptwerke. Im Jahre 1695 wurde Newton nach London berufen und zum Vorsteher der Münze ernannt. Dies sehr einträgliche Amt verwaltete er bis zu seinem Tode, der am 20. März 1727 er-

folgte. Er wurde in der Westminsterabtei begraben und bestattet mit allen Ehrenbezeugungen, welche sonst nur Mitgliedern des königlichen Hauses erwiesen werden. Newtons Leben ist frei von den Kämpfen, welche die ersten Begründer des Kopernikanischen Weltsystems zu bestehen hatten. Gegen Ende seines Aufenthalts in Cambridge traf ihn ein Unglücksfall ganz anderer Art. Ich erwähne ihn, weil der Verlauf desselben oft falsch erzählt wird. Newton hatte ein großes Werk über Optik ausgearbeitet, die Frucht eines mehrjährigen Fleißes. Als er an einem Wintermorgen in die benachbarte Hauscapelle gegangen war, und die brennende Kerze neben seinen Schriften stehen gelassen hatte, warf sein Hündchen die Kerze um, und sämmtliche Papiere wurden ein Raub der Flammen. Man erzählt es als einen Beweis von Newtons philosophischer Ruhe, daß er bei seinem Eintritte ins Zimmer, des Unglücks ansichtig geworden, den Hund ruhig vom Stuhle genommen hatte, auf den er sich geflüchtet, und gesagt: wenn du wüßtest, wie wehe du mir gethan! Hiermit ist aber die Sache noch nicht zu Ende. Newton fiel, von der Größe seines Verlustes gebeugt, bald darauf in Geistesverwirrung. Wie lange dieselbe gedauert, und in welchem Grade sie sich geäußert, ist nicht bekannt. In Cambridge selbst scheint die Sache wenig Aufsehen gemacht zu haben. Uebrigens nahmen sich seine Freunde seiner an und beschränkten ihn auf seine Wohnung. Wir besitzen einen Brief von ihm aus dieser Zeit, der allerdings ziemlich confus klingt. Indessen bedauert Newton selbst schon acht Tage später, diesen Brief abgeschickt zu haben, und fordert ihn zurück, weil er glaubte, daß derselbe nicht zu seiner Ehre gereiche. Wahrscheinlich hat dieser Zustand nicht länger als einen Monat gedauert. Die französischen Lebensbeschreiber Newtons, Biot und Laplace, welche sich darüber ärgerten, daß Newton in seinem Alter weitläuftige theologische Untersuchungen über die Offenbarung Johannis und die Weissagungen im Propheten Daniel angestellt hat, haben zu beweisen gesucht, daß Newton seinen Verstand nie völlig wieder bekommen habe.*)

Das Werk, in welchem Newton die Gesetze der himmli-

---

*) Snell, Newton u. die mechanische Naturwissenschaft. S. 83.

schen Bewegung wissenschaftlich deducirte, führt den Titel: Mathematische Principien der Naturphilosophie; es erschien im Jahre 1687 und umfaßt nicht etwa blos die Astronomie, sondern die gesammte mechanische Naturwissenschaft. Obwohl dies Werk epochemachend war, wie wenige, so wird es doch jetzt selbst von den Männern von Fach nur selten studirt. Es liegt dies vorzugsweise daran, daß Newton in diesem Werke durchgängig die geometrische Methode anwandte, während man jetzt alle schwierigen Lehren der mechanischen Physik auf algebraischem Wege, durch die sogenannte analytische Methode, beweist. Newton selbst war schon, noch ehe er seine Principien herausgab, in Besitz der Differential- und Integralrechnung, oder, wie er sie nannte, der Fluxionsrechnung. Auch ist es wohl keinem Zweifel unterworfen, daß Newton die Sätze, welche er aufstellt, nicht alle auf dem weitläuftigen geometrischen Wege gefunden, sondern vielmehr eben durch Anwendung der Algebra. Wenn Newton trotzdem in seinen Principien immer nach einem geometrischen Beweise sucht, mag dieser sich auch noch so complicirt gestalten, so hat man den Grund hiervon wohl nicht mit Unrecht besonders darin gefunden, daß Newton selbst sich noch nicht getraut, durch die analytische Methode der Darstellung seiner Principien diejenige Klarheit und unzweifelhafte Evidenz zu geben, welche man sonst in den mathematischen Wissenschaften gewohnt ist. Während so der Inhalt der Newton'schen Principien, zum Theil noch verallgemeinert, längst in die Lehrbücher der mechanischen Naturwissenschaft übergegangen und nach allen Seiten verarbeitet ist, so steht doch dieses Werk durch seine geometrische Form als einzig und unerreicht da. „Bis auf den heutigen Tag — sagt Whewell hierüber — hat sich Keiner gefunden, der auf dem von Newton eingeschlagenen Wege und mit den von ihm aufgestellten synthetischen Methoden weiter als er selbst zu gehen gewagt hätte. — Das gewichtige Instrument der Synthese, das in seiner Hand so kräftig und fruchtbar war, ist seitdem von Niemand mehr zu gleichem Zwecke berührt worden. Mit stummer Bewunderung blicken wir zu diesem Instrumente hinauf, zu dieser Riesenwaffe, die nun müßig dasteht unter den Denkmälern der Vorzeit, und staunend fragen wir uns, zu

welchem Geschlechte der Mann gehörte, der dieses Gigantenschwert schwingen konnte, das wir Anderen kaum von dem Boden zu heben verstehen."

Mir kann es natürlich nur darauf ankommen, von den Entdeckungen Newtons die Momente hervorzuheben, welche für die ganze mechanische Anschauung der Natur von besonderer Wichtigkeit sind. Newton ordnet die Bewegung der Planeten dem allgemeinen Begriffe der Centralbewegung unter, und betrachtet diese nach allen ihren quantitativen Verhältnissen, zunächst ganz abgesehen davon, wo und wie sie in der Natur zur Erscheinung komme. Das einfachste Beispiel einer Centralbewegung wäre die Bewegung eines Steines, den wir an einem Faden befestigt um die Hand schwingen. Der Stein wird hier, obwohl er sich durch die Schwungkraft, die er erhält, von der Hand zu entfernen strebt, doch durch den Faden fortwährend nach derselben Richtung hin zurückgehalten. Nennen wir nun im Allgemeinen die beiden Kräfte, welche in einer solchen Centralbewegung auf den Körper wirken, Attraction und Repulsion (Anziehung zum Centrum hin, und Abstoßung vom Centrum weg), und sehen zunächst ganz davon ab, wie physisch diese Kräfte beschaffen sein können, so stellt sich die rein mathematische Aufgabe, alle die Größenverhältnisse zu entwickeln, welche bei einer solchen Bewegung zwischen den verschiedenen Elementen statt haben. So läßt sich unter Anderem rein mathematisch nachweisen, daß in einer solchen Centralbewegung der sich bewegende Körper in gleichen Zeiten immer gleiche Flächen seiner Bahn durchläuft. Dies war bekanntlich der Inhalt des zweiten Keppler'schen Gesetzes. Ist ferner die Linie der Bahn irgend ein Kegelschnitt, also z. B. eine Ellipse, und denken wir uns den Mittelpunkt, von dem die beiden angenommenen Kräfte der Anziehung und Abstoßung wirken, in dem Brennpunkte (also in dem Punkte, in welchem bei den Planetenbahnen die Sonne steht), so läßt sich mathematisch beweisen, daß sich die Kraft der Anziehung in jedem Momente verhält umgekehrt wie das Quadrat der Entfernung des Körpers vom Centrum. Ist also z. B. der Körper an der einen Stelle der Bahn noch einmal so weit entfernt vom Centrum als an einer anderen, so wird er in jener viermal so

stark angezogen als in dieser. Ebenso kann man aber auch umgekehrt nachweisen, daß, wenn die Anziehung in diesem Verhältnisse wirkt, der Körper sich immer in einem Kegelschnitt bewegen muß, also in einem Kreise, oder einer Ellipse, oder auch einer Parabel und Hyperbel. Nehmen wir ferner an, daß sich verschiedene Körper in ungleichen Abständen um ein und dasselbe Centrum in Ellipsen bewegen, so ist damit auch die Nothwendigkeit gegeben, daß sich die Quadrate ihrer Umlaufszeiten verhalten, wie die Würfel der Entfernungen. Also auch dies dritte Keppler'sche Gesetz erscheint, von den hervorgehobenen Voraussetzungen aus, als eine mathematische Nothwendigkeit. Die mathematische Betrachtung kann sich das Centrum der Kräfte zunächst als einen bloßen mathematischen Punkt vorstellen. Die Verhältnisse ändern sich, wenn wir dies Centrum uns als einen Körper von einer bestimmten Masse denken. Dann tritt nämlich das mechanische Gesetz in Geltung, daß kein Körper auf einen anderen wirkt, ohne von diesem eine Gegenwirkung zu erleiden. Kein Körper zieht daher einen anderen an, ohne von diesem ebenfalls angezogen zu werden. Indem wir uns also die Anziehung in allen Theilen des Körpers gleich wirksam denken müssen, so wird diese erfolgen nach dem Verhältniß der Massen. Die Körper also werden sich gegenseitig anziehen im geraden Verhältnisse ihrer Massen, und im umgekehrten Verhältnisse des Quadrats ihrer Entfernungen. Hiernach wird also in einer Centralbewegung der Körper, welcher im Centrum steht, und wenn er auch noch so sehr den anderen an Masse übertrifft, nie vollkommen ruhen, sondern beide werden sich um ein gemeinschaftliches Centrum bewegen, wenn dieses auch in den Centralkörper selbst fällt.

Zu dieser Einsicht in die mathematische Nothwendigkeit aller dieser Verhältnisse tritt nun aber noch ein weiteres Moment hinzu. Newton nämlich wies auf inductorischem Wege nach, daß dieselbe Kraft, durch welche der Stein zur Erde fällt, auch den Mond an der Erde, die Planeten an der Sonne festhält. Schon früh kam Newton durch die einfachsten, gewöhnlichsten Erscheinungen auf die Frage, ob nicht die Schwere, welche auf den größten Höhen über der Oberfläche der Erde, zu denen wir nur gelangen können, nicht merklich vermindert wird,

sich nicht auch bis zu dem Monde hin erstrecken solle; ob also die Kraft, welche verhindert, daß sich der Mond von der Erde entferne, nicht eben dieselbe sei mit derjenigen, welche wir in dem Falle jedes irdischen Körpers beobachten können. An der Oberfläche der Erde fallen die Körper, wie die Beobachtung zeigt, 15 Par. Fuß in der Minute. Will man durch Anwendung des allgemeinen Gesetzes der Anziehung berechnen, ob auch der Mond durch dieselbe Kraft in jedem Momente, so zu sagen, der Erde zufällt, so muß man vor Allem die Bahn des Mondes und seine Entfernung von der Erde, und dann die Größe der Erde genau kennen. In der Berechnung, welche Newton zuerst anstellte, hatte er den Durchmesser der Erde, wie man ihn damals allgemein angab, zu klein angenommen. Dadurch gelangte er zu einem Resultate, welches seine Hypothese nicht bestätigte. Aus der Kenntniß der Bewegung des Mondes ergab sich, daß derselbe in seiner Bewegung um die Sonne in jeder Minute um 13 Fuß von der Tangente seiner Bahn gegen die Erde hingelenkt wird. Nach dem Fallgesetze der irdischen Körper aber müßte der Mond nach der angestellten Berechnung mehr als 15 Fuß in jeder Minute gegen die Erde fallen. Diese Differenz sah Newton als Widerlegung seiner Hypothese an. Im Jahre 1682 wohnte Newton einer Sitzung der Societät der Wissenschaften in London bei. Hier wurde ein Brief aus Paris mitgetheilt, in welchem man der Societät berichtete, daß bei einer neuen Gradmessung, welche Piccard vorgenommen, der Durchmesser der Erde bedeutend größer gefunden sei, als man bisher angenommen habe. Newton notirte sich das Wesentliche aus diesem Briefe, und nahm sogleich nach seiner Rückkunft in Cambridge seine früheren Rechnungen wieder auf. Man erzählt, daß Newton, als er im Verlaufe der Rechnung schon ein glückliches Resultat voraussah, von einer so heftigen Erregung der Nerven ergriffen sei, daß er einen eben eintretenden Freund ersuchen mußte, die Rechnung zu Ende zu führen. Das Resultat der Rechnung ließ keinen Zweifel mehr übrig; die Hypothese, welche Newton schon vor sechzehn Jahren verfolgt, zeigte sich als vollkommen der Wirklichkeit entsprechend. Der Satz, in welchem Newton seine Entdeckung mittheilte, heißt in den Principien: „Der Mond gravitirt gegen die Erde, und wird

durch diese Gravitation immerwährend von der geradlinigen Bewegung abgelenkt und in seiner Bahn erhalten." Was aber hier zunächst vom Monde im Verhältniß zur Erde gefunden wurde, bestätigte sich in der weiteren Untersuchung als ein schlechthin allgemeines, über alle Weltkörper ausgedehntes Gesetz: Alle Weltkörper ziehen sich an in dem geraden Verhältniß ihrer Masse und im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Entfernung. Es wird also der Mond nicht blos von der Erde, sondern eben so sehr auch von der Sonne angezogen; auch alle Planeten ziehen sich unter einander an, so daß somit dieses Gesetz der Gravitation nicht blos den Grund enthält von der Bewegung der Monde um den Planeten und der Planeten um die Sonne, sondern eben so sehr auch von den Perturbationen oder Störungen, welche jeder Weltkörper durch alle anderen in seiner Bewegung erleidet.

Eben dies Gesetz der Gravitation ist nun die Entdeckung Newtons, welche der mathematischen Einsicht in die Mechanik des Himmels, wie sie die Wissenschaft jetzt in so hoher Vollendung besitzt, zu Grunde liegt. In allen Erscheinungen des Himmels, von welchen die erweiterte Beobachtung Kunde gab, fand man immer neue Bestätigungen derselben. Die mannichfachen Unregelmäßigkeiten und Abweichungen, die man bemerkte, schwanden immer mehr und mehr, je größere Vollkommenheit die mathematische Behandlung erlangte, so daß diese Region des Wissens sich einer Sicherheit, eines Abschlusses rühmen kann, wie keine andere Disciplin der empirischen Naturforschung. Das Verhältniß Newtons zu Keppler ist ein vielbesprochener Gegenstand. Gewöhnlich sagt man: Keppler entdeckte die Gesetze der himmlischen Bewegung, Newton fand die physischen Gründe derselben. Dieser Ausdruck ist jedoch schon insofern nicht vollkommen passend, als offenbar von der Newton'schen Entdeckung aus die Keppler'schen Gesetze nicht in ihrer Trennung, als drei besondere Gesetze, ihre Geltung behalten. Sie werden vielmehr zu nothwendigen Erscheinungen der Gravitation. Man hat daher auch behauptet: Newton habe eigentlich erst das Gesetz der himmlischen Bewegung entdeckt, während Keppler nur die wesentlichen Thatsachen derselben gefunden; eben die Gravitation sei das Grundgesetz der himm-

lischen Bewegung, während jene Thatsachen nicht den Namen von Gesetzen verdienten. Hier wird also die Gravitation nicht mehr als der physische Grund, sondern selbst als Gesetz bezeichnet. Lassen wir die Frage nach dem eigentlichen Begriff des Gesetzes hier bei Seite liegen, so wäre besonders zu erwähnen, daß Newton selbst in seinen Principien wiederholt urgirt, daß er die Ausdrücke Attraction und Repulsion nur im mathematischen, nicht im physischen Sinne nehme. Attraction bezeichne nur das Bestreben der Körper, sich einander zu nähern, ohne daß damit über den physischen Grund dieser Annäherung irgendwie entschieden sein sollte; wolle man sich physisch ausdrücken, so müßte man eher Impulsus sagen. Ohne Zweifel hängt dies Bedenken Newtons, der Attraction eine physische Bedeutung zu geben, mit seinen anderweitigen Ansichten über das Wesen des Körpers zusammen. Wenn er das Gesetz der Trägheit oder des Stoßes und Gegenstoßes der Körper aufstellt, so fällt es ihm nicht ein, hier etwa eine ähnliche Einschränkung zu machen. Die in die Ferne wirkende Anziehung gesteht aber dem Körper schon eine innere, über seine räumliche Existenz hinausragende Thätigkeit zu. In den Quästionen, welche Newton seiner Optik hinzufügt, wirft er selbst die Frage auf, ob man nicht die Gravitation der Himmelskörper gegen einander durch die Annahme eines sehr dünnen und elastischen Stoffes erklären könne, durch welchen jene zu einander hingetrieben würden. Es soll dieser Aether eben so sehr in den Körpern als in allen Räumen des Himmels enthalten sein, dort dichter hier dünner. „Ist nicht dieses Medium — sagt Newton — viel dünner in den festen Körpern der Sonne, Sterne, Planeten und Kometen, als in den leeren Räumen des Himmels, welche dazwischen liegen? Wird es nicht von jenen Körpern ab immer dichter und dichter, und bewirkt es auf diese Weise, daß auch jene großen Körper gegen einander schwer sind und deren einzelne Theile gegen die Körper selbst, indem nämlich alle Körper von dem Theile, wo das Medium dichter ist, in den dünneren Theil zurück zu gehen streben? Wenn auch die Dichtigkeit dieses Mediums sehr langsam zunimmt, so könnte es doch, wenn nur die elastische Kraft desselben sehr groß ist, die Körper mit der ganzen Kraft, die wir Schwere nennen, von den dich-

teren Theilen nach den dünneren hinstoßen." Die Schüler und Verehrer Newtons pflegen diese Versuche ihres Meisters, die Schwere anderweitig zu erklären, bei Seite zu werfen; für sie wird die Anziehung der Körper gegen einander zu einer Kraft, welche zur Materie ganz ebenso gehört, wie die Trägheit.

Daß nun aber ferner die Gravitation allein nicht der Grund für die Bewegung der Himmelskörper sein kann, liegt ohne Weiteres auf der Hand, hat natürlich auch Newton nie behauptet. Denken wir uns die Schwere allein wirksam, so müssen die Planeten mit beschleunigter Geschwindigkeit in die Sonne hinabstürzen. Es muß also eine andere Kraft hinzutreten, welche die Planeten fortwährend von der Sonne entfernt hält. Newton nimmt nun nicht etwa neben der Anziehung auch eine Kraft der Zurückstoßung der Körper gegen einander an; vielmehr ist die constante Entfernung der Planeten von der Sonne nur die Folge irgend eines ihnen von außen gegebenen Anstoßes, dessen Wirkung nach Richtung und Geschwindigkeit dem Gesetze der Trägheit gemäß ununterbrochen fortbesteht. Denken wir uns also das Verhältniß zur Sonne aufgelöst, die Centralkraft aufgehoben, so würde der Planet von diesem Zeitpunkte an mit der Geschwindigkeit und in der Richtung, die er eben hatte, geradlinig und gleichförmig sich fortbewegen rein nach dem Gesetze der Trägheit. Erst das ununterbrochene Zusammenwirken dieser beiden Elemente, der sogenannten Tangentialgeschwindigkeit, die den Planeten von der geradlinigen Annäherung an die Sonne, und der Schwere, die ihn von der geradlinigen Entweichung von der Sonne abzieht, ist der Grund, daß der Planet die Sonne umkreist. Nehmen wir die Anziehung als den physischen Grund für die Bewegung der Planeten um die Sonne, so muß sich ganz natürlich die Frage nach dem physischen Grunde für die der Anziehung entgegenstrebende Richtung ihres Laufes von selbst aufdringen. Betrachten wir die Sache rein mathematisch, so lassen wir diese Frage vollkommen bei Seite liegen; die Bahn der Planeten resultirt dann aus zwei entgegengesetzten Richtungen, gleichviel durch welche natürliche Ursache diese hervorgebracht sein mögen. Sobald wir uns aber einmal auf das Feld der Physik begeben, so können wir uns unmöglich damit begnügen, die Bewegung der

Planeten nur nach **einer** Seite hin zu erklären, die andere eben so wesentliche Seite aber vollkommen im Dunkel liegen zu lassen. Der Newton'schen Auffassung bleibt hier nichts Anderes übrig, als Hypothesen aufzustellen, durch welche wenigstens die Möglichkeit jenes den Planeten von der Sonne wegtreibenden Anstoßes denkbar wird. Unter den verschiedenen Hypothesen, die hierüber ersonnen sind, ist die von Laplace die einfachste und anerkannteste. Laplace läßt nämlich im Allgemeinen die Planeten aus der Sonne selbst hervorgehen. Die Atmosphäre der Sonne oder auch der Sonnenkörper selbst hat sich zuerst, wahrscheinlich durch die Wirkung einer in ihm herrschenden ungeheuren Hitze, bis über die Planetenbahnen hinaus ausgedehnt. Mit dem Erkalten des Sonnenkörpers mußten sich einzelne Schichten desselben in sich zusammenziehen, selbständige Centren bilden, denen nun aber unmittelbar durch die Achsendrehung der Sonne eine Bewegung mitgetheilt war, welche den so entstandenen Planeten besonders in dem Momente der Trennung in der Richtung der Tangente von der Sonne forttrieb. Durch diese Entstehung der Planeten würde zugleich die gemeinsame Richtung ihrer Bewegung um die Sonne, wie die geringe Excentricität und sehr kleine Neigung ihrer Bahnen erklärbar werden. Wir sehen ohne Weiteres, daß bei dieser Hypothese sich eine Menge von Fragen aufdringen, deren Beantwortung zum Theil in eine ganz andere Region fällt, als um die es sich zunächst handelte. Es wird aber die Aufgabe, das Streben der Planeten, sich von der Sonne zu entfernen, mechanisch zu erklären, dadurch noch complicirter, daß es hier zugleich auf eine bestimmte Richtung dieses Strebens ankommt. Daß sich nämlich die Planeten gerade in einer Ellipse um die Sonne bewegen, und nicht in einem Kreise, daß ihre Bahn nicht die Gestalt einer Parabel oder Hyperbel hat, dies hängt nach der mechanisch-mathematischen Betrachtungsweise wesentlich von der Richtung ab, in welcher der Seitenstoß die Planeten traf. Die Gravitation für sich allein ist auch hier immer nur die eine Seite der Sache. Sie würde in derselben Weise und nach demselben Verhältniß wirksam sein, wenn auch die Planeten in parabolischen Bahnen nicht die Sonne umkreisten, sondern sich immer mehr und mehr von derselben entfernten. Jene Hypothese

über die Entstehung der Planeten würde also auch von der factischen elliptischen Bahn einen Grund zu suchen haben. So unsicher aber auch der ganze Boden dieser Art Betrachtungen sein mag, so ist doch entschieden die Nothwendigkeit derselben anzuerkennen. Wenigstens darf der Naturforscher, welcher sich rühmt, in dem Gesetze der Gravitation theilweise den wirklichen physischen Grund der Planetenbewegung gefunden zu haben, unmöglich die noch fehlenden natürlichen Gründe durch die Allmacht und Weisheit Gottes, der hier recht eigentlich ein Deus ex machina wäre, ersetzen lassen.

Neun und zwanzigster Brief.

Die mechanische Naturanschauung der neueren Philosophie.

Wollen wir uns das Bild der mechanischen Naturanschauung vollenden, so müssen wir auf die philosophischen Systeme dieser Zeit zurückgehen. Zunächst und vor Allem auf Cartesius. Derselbe war ein Zeitgenosse des Galilei; sein Hauptwerk, in welchem er seine ganze Philosophie darstellt, „die Principien der Philosophie“, erschien 1644, ein Jahr nach dem Tode des Galilei. Man pflegt mit Cartesius die Geschichte der neueren Philosophie zu beginnen, weil er ausdrücklich die Freiheit des Denkens an die Spitze der Philosophie stellt, als Fundament alles Erkennens ausspricht. Cartesius fordert nämlich, daß man im Anfange der Philosophie nothwendig an Allem zweifeln müsse, weil nur durch einen solchen allseitigen, rücksichtslosen Zweifel der Geist frei werde von den vielen Vorurtheilen, die er von Kindheit an in sich aufgenommen. Nur dann, wenn man nichts als wahr gelten lasse, was man nicht mit der vollkommensten Klarheit und Bestimmtheit sich zur

Einsicht gebracht, könne man sicher sein, das Wahre von dem Irrthum zu scheiden. Eben diese Gewißheit des Denkens drückt nach Cartesius sogleich die eigenthümliche Natur des Geistes aus. Eben sie ist es, die mir die Unklarheit unerträglich macht, die sich mit unwiderstehlicher Macht gegen alle äußere Autorität auflehnt, die mich nur in dem freien, vorurtheilslosen Erkennen zur Befriedigung kommen läßt. Auch in der Erkenntniß der Natur kann nach Cartesius nur das Denken entscheiden. Nicht was ich empfinde, mit meinen Sinnen wahrnehme, sondern nur was ich klar und bestimmt denke, darf ich zum Wesen der Natur rechnen.

Für Cartesius selbst ist die Natur von dem wesentlichsten Interesse; und zwar ist dies Interesse eine Consequenz seiner philosophischen Principien. Die Natur ist eben der Gegenstand, der dem denkenden, seiner selbst gewissen Geist vor Allem gegenübertritt, der mir gerade dadurch, daß ich mich von ihm lostrenne, von der höchsten Wichtigkeit wird, einen selbständigen Werth erhält. So macht denn auch Cartesius selbst die Natur in allen ihren wichtigen Erscheinungen zum Gegenstand der Betrachtung. Sogleich sein erstes bedeutendes Werk, welches im Jahre 1638 in französischer Sprache unter dem Titel: Essays philosophiques erschien, enthält außer der Abhandlung über die Methode, die Dioptrik, Meteorologie und Geometrie. In der Dioptrik verbreitet sich Cartesius über alle wesentlichen Lichterscheinungen, er handelt vom allgemeinen Wesen des Lichtes und der Farbe, vom Sehen, von der Refraction, von der Spiegelung, auch von den wichtigsten optischen Instrumenten und dem Glasschleifen. Besonders eingreifend in die empirische Naturwissenschaft war diese Abhandlung durch die durchgreifende Anwendung der Mathematik; auch sprach Cartesius darin zuerst das Gesetz der Strahlenbrechung aus, obwohl die Entdeckung dieses Gesetzes selbst dem Snellius zugeschrieben wird, aus dessen ungedrucktem Werke sie Cartesius entnommen haben soll. In den schon erwähnten Principien der Philosophie handelt nur der erste Theil von der menschlichen Erkenntniß, während die folgenden drei Theile der Betrachtung der Natur gewidmet sind. Außerdem enthalten auch die Briefe des Cartesius eine Menge von physikalischen Untersuchungen.

Sogleich entscheidend für die ganze Auffassung der Natur ist es, daß sie Cartesius dem denkenden, selbstbewußten Geiste als ein schlechthin anderes Wesen, als eine andere Substanz gegenüber stellt. Die ganze natürliche, körperliche Welt erscheint dadurch als von aller Innerlichkeit, Freiheit, Thätigkeit, vollkommen verlassen, ohne irgend welche Lebendigkeit, als das schlechthin äußerliche, träge, kraftlose Sein. So soll denn nach Cartesius die eigentliche Natur des Körpers in nichts Anderem bestehen als in der räumlichen Ausdehnung. Alle Eigenschaften, die wir sonst noch dem Körper beilegen, als: Härte, Schwere, Farbe u. s. w. drücken immer nur die Beziehung des Körpers zu unserer Empfindung aus, aber nicht seine eigene, ihm selbst zukommende Natur. Daher können wir denn auch jene Eigenschaften fortdenken, ohne daß dadurch der Körper verschwände; sobald wir ihm aber die räumliche Ausdehnung nehmen, denken wir seine Existenz überhaupt fort. Der harte Stein z. B. kann flüssig werden oder in sehr kleine Stäubchen zertheilt; dadurch hört seine Härte auf, aber Körper bleibt er doch; der durchsichtige Körper hat auch keine eigene Farbe, das Feuer keine Schwere, aber die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe kommt allen Körpern ohne Ausnahme zu, ist eben das Prädicat, durch welches das allgemeine Wesen des Körpers bestimmt wird. Nun liegt es freilich nahe, sich die räumliche Ausdehnung als leer vorzustellen, und den Körper als Inhalt, als Erfüllung derselben zu fassen. Allein die bloße Ausdehnung, meint Cartesius, in welcher Nichts ausgedehnt ist, wäre eine in sich widersprechende Vorstellung. Nur die erfüllte, körperliche Ausdehnung ist die wirkliche. Wie Cartesius gegen die Annahme eines leeren Raumes, so streitet er auch gegen die Annahme von Atomen, d. h. von unendlich kleinen, schlechthin untheilbaren Körpern. Indem nämlich jeder Körper ausgedehnt ist, so hat er auch, als eine bestimmte Größe, seine Theile; gleichviel also, ob ich im Stande bin, diese Theile wirklich von einander zu sondern oder nicht, ich darf den Körper nie im eigentlichen Sinne untheilbar nennen. Eben so wenig aber kann die Welt oder die Gesammtheit der Körper Grenzen der Ausdehnung haben; auch folgt nothwendig, daß die Materie des Himmels im Wesentlichen keine andere sein kann als die der Erde, und daß,

wenn es auch unendlich viele Welten gäbe, sie doch sämmtlich aus ein und derselben Materie bestehen müßten; allein eben deswegen wären diese Welten doch nur Eine Welt.

Diese Bestimmung über die allgemeine Natur des Körpers liegt nun der ganzen Naturphilosophie des Cartesius zu Grunde. Auch ergeben sich durch eine sehr einfache Betrachtung alle die Momente, auf welche hiernach alle Erscheinungen der körperlichen Welt zurückgeführt werden müssen. Den räumlich ausgedehnten Körper kann ich mir in verschiedener Weise getheilt denken. Die Theile können eine verschiedene Größe und auch eine verschiedene Gestalt haben. Ferner können sie ihre Lage gegen einander wechseln, d. h. sie können sich bewegen und zwar in verschiedener Geschwindigkeit und nach verschiedenen Richtungen hin. Endlich aber werde ich durchaus festhalten müssen, daß kein Körper sich selbst aus der Ruhe in die Bewegung oder umgekehrt aus der Bewegung in die Ruhe zu versetzen vermag; denn Thätigkeit kommt dem blos Ausgedehnten in keiner Weise zu. Die einzige natürliche Ursache der Bewegung oder auch des Uebergangs aus der Bewegung in die Ruhe, überhaupt jeder Veränderung in der Richtung, Geschwindigkeit, Gestalt des Körpers kann einzig und allein der Stoß sein.

In diesen wenigen einfachen Sätzen haben wir die Fundamente der mechanischen Naturanschauung in ihrer schroffsten Gestalt. Das Gesetz der Trägheit ist das erste Gesetz; es drückt die allgemeine Natur des Körpers, seine vollkommene Kraftlosigkeit, Passivität aus. Der wichtigste Proceß in der Natur, oder eigentlich der einzige, den es überhaupt in der Körperwelt giebt, ist der Stoß; durch ihn allein, d. h. auf eine dem Körper äußerliche Weise, durch eine ihm äußerliche Potenz, kann eine Veränderung entstehen, weil der Körper für sich nur das passive Verharren in seinem Zustande ist. Natürlich kann Cartesius von seinen Principien aus auch unmöglich den Körpern die Schwere, eine Gravitation gegen einander zugestehen. Die Schwere ist schon ein inneres Streben des Körpers über sich hinaus zu einem anderen hin; ein solches Streben, behauptet Cartesius, ist schon der Anfang eines Ideellen, eines Geistigen. Wie kann der Körper, der nichts weiter ist als das räumlich Ausgedehnte, über seine bestimmten räumlichen Grenzen hinaus reichen, in die

Ferne, d. h. da wirken, wo er nicht ist, oder afficirt werden von einem Körper, der ihn nicht unmittelbar berührt, der somit gar nicht in seine wirkliche, d. h. räumliche Existenz eingreift? Eine Anziehung der Körper gegen einander annehmen, heißt nichts Anderes, als wieder die mittelalterlichen Ideen von Sympathie und Antipathie in die Physik einführen, Körperliches und Geistiges mit einander verwechseln. Die wahrhaft wissenschaftliche Physik ist durch und durch Mechanik, und dies ist sie nur dadurch, daß sie dem Körper in keiner Weise einen inneren Trieb, irgend ein dynamisches Element zugesteht.

Unter allen Philosophen ist Cartesius derjenige, welcher diese mechanische Naturbetrachtung am consequentesten durchgeführt hat. Eben hierin besteht der Werth und zugleich das Lehrreiche seiner Naturphilosophie. So willkührlich auch viele Hypothesen des Cartesius sind, so bilden doch seine Principien auf das Unleugbarste die Basis, auf der auch die Erklärungen, welche die bedeutendsten Empiriker dieser Zeit von den Naturerscheinungen geben, im Wesentlichen beruhen. Die ganze Denkweise der Zeit ist mechanisch. Man kann die ganze empirische Naturwissenschaft dieser Zeit durchsuchen, immer trifft man auf die wesentliche Tendenz, alle specifischen Unterschiede, alle Gestaltung, alles Leben, alle Bewegung, dem sinnlichen Scheine zum Trotz, auf mechanische Elemente, auf den endlichen äußerlichen Stoß zurückzuführen. Gegenwärtig sind wir allerdings schon durch das unendlich erweiterte Wissen der Thatsachen über den Standpunkt des Cartesius hinaus. Allein nur zu oft werden noch heut zu Tage allgemeine Sätze aufgestellt, welche die Physik mit dem einen Fuße entschieden in die Cartesische Denkweise hinein versetzen, ohne daß sie das Bewußtsein hätte, in welchen Inconsequenzen sie sich damit bewegt. In Cartesius tritt uns der Mechanismus in seiner ganzen Offenheit, Rücksichtslosigkeit entgegen; hier kommt es klar heraus, wohin er führt und was er vermag. Daß Cartesius zu den gewagtesten und complicirtesten Hypothesen seine Zuflucht nehmen muß, dies liegt unmittelbar in der Dürftigkeit seiner Principien selbst. Sie liefern ihm zur Erklärung der Naturerscheinungen nur einen sehr beschränkten Kreis von Möglichkeiten. Cartesius schreckt aber vor keiner Erscheinung zurück. Mag sie zunächst auch noch so ent-

fernt scheinen von dem blos mechanischen Proceß, er sucht sie dennoch auf einen solchen zurückzuführen.

Um nur noch Einiges aus der Naturphilosophie des Cartesius hervorzuheben, so entsteht sogleich im Eingange derselben die Frage: woher kommt denn überhaupt die Gestaltung und Bewegung in die körperliche Welt? Die Materie für sich liegt nur träge da, ohne alle innere Energie, sich selbst zu zertheilen und diese Theile in Bewegung zu setzen. Im Grunde ist diese Frage innerhalb der rein mechanischen Anschauungsweise physikalisch nicht zu beantworten. Auch Cartesius recurrirt auf die göttliche Allmacht. Gott selbst ist die erste, allgemeinste Ursache der Bewegung. Wie er überhaupt die Materie erschuf, so sonderte er sie auch in bestimmte Massen und gab diesen eine bestimmte Bewegung. Ist dies aber einmal geschehen, so soll es der Unveränderlichkeit Gottes widersprechen, noch weiter in den Proceß der natürlichen Welt einzugreifen; er thut dann nichts weiter hinzu, als er erhält derselben das Quantum von Ruhe und Bewegung, das er ihr bei der Schöpfung mittheilte. So nimmt denn auch Cartesius eine erste, ursprüngliche Gestaltung und Bewegung der Körperwelt hypothetisch an und sucht aus dieser durch einen rein mechanischen Verlauf den gegenwärtigen Zustand derselben abzuleiten. Wir lassen uns hier nicht darauf ein, die Ansichten des Cartesius vom Wesen Gottes weiter zu verfolgen. So viel leuchtet indeß sogleich ein, daß, wenn ich einmal festhalte, die Materie könne ihrem Wesen gemäß nur durch Stoß bewegt werden, es immer ein Wunder bleibt, wenn sie Gott ohne dieses einzig begreifliche Mittel doch in Bewegung setzt. Es ist daher diese Annahme im Grunde nichts Anderes, als das Zugeständniß, daß wir, um nur überhaupt unser Erkennen an die Natur anlegen zu können, die Bewegung und Gestaltung der körperlichen Welt als eine nicht weiter zu begreifende Thatsache anerkennen müssen. Offenbar ist nun aber diese Anerkennung für die ganze Weltanschauung nichts weniger als ohne Bedeutung. Ich lasse mir von Gott gerade die Gestaltung und Bewegung der Natur geben, aus welcher ohne weitere göttliche Eingriffe der gegenwärtige Zustand derselben hervorging. Hätte Gott der Welt ursprünglich eine andere Form mitgetheilt, so wäre auch ihr

gegenwärtiger Zustand ein anderer. Daß Gott dies konnte, müssen wir, wenn wir ihn einmal als ersten Grund der Bewegung gelten lassen, ohne Weiteres zugestehen; die körperliche Welt stellt ihm keine innere Energie entgegen, ist vollkommen leidend, offen für jede Weise der Gestaltung, welche nur das Wesen des Körpers, die Ausdehnung nicht angreift. Daß also die großen Massen der Weltkörper sich von einander abgesondert, daß die Planeten sich um ein Centrum bewegen, daß wir auf der Erde gerade diese Formen vorfinden u. s. w., Alles dies könnte ebenso sehr auch anders sein; es hängt schlechthin von der Willkühr Gottes ab. Es liegt hier sehr nahe, unmittelbar an die mechanische Betrachtungsweise eine derselben vollkommen entgegengesetzte anzuknüpfen. Wir betrachten nämlich das Wirken des göttlichen Willens als ein allweises, die geschaffene und von Gott ursprünglich bewegte Welt also als Offenbarung dieser Weisheit, als ein geordnetes, harmonisches Ganze. Somit wäre also nicht blos den mechanischen Ursachen nachzuspüren, sondern vor Allem dieser göttlichen Weisheit, als dem eigentlichen Grunde der Weltgestaltung. Wir werden in dem weiteren Verlaufe unserer Betrachtung sehen, wie sich mitten in der mechanischen Naturphilosophie selbst ausdrücklich diese Wendung der Sache geltend macht. Auch Cartesius bemerkt, daß wir in Rücksicht auf Gottes Macht und Güte nie fürchten sollen, dessen Werke zu groß, zu schön und zu vollendet vorzustellen. Allein er setzt auch zugleich hinzu, daß es stolz und anmaßend sein würde, in die Absichten und Zwecke Gottes eindringen zu wollen. Dadurch ist der ganze religiöse Gesichtspunkt vollkommen bei Seite geschoben, und nur der mechanische Verlauf, die mechanischen Gründe der Erscheinungen bleiben als wesentlicher Gegenstand der Erkenntniß zurück.

Den Fall der Körper erklärt Cartesius aus dem Stoß einer feinen, für uns unsichtbaren Materie. Aehnlich auch die Bewegung der Planeten. Der Himmel ist nicht leer, sondern mit einer unendlich feinen, flüssigen Materie angefüllt. Diese dreht sich ununterbrochen in einem Wirbel und führt die Planeten, die in ihr wie Schiffe im Strome schwimmen, mit sich fort. Das Centrum dieses Wirbels ist die Sonne; die der Sonne

näheren Theile bewegen sich langsamer, als die entfernteren, und alle Planeten treten aus dieser himmlischen Materie nie heraus. Wie nun in den Flüssen an den Stellen, wo das Wasser, in sich zurückgetrieben, einen Wirbel bildet, auch einzelne Stäbchen von diesem Wirbel mit fortgerissen werden, auch wohl um ihre eigenen Centra sich drehen, und desto schneller den ganzen Kreis durchlaufen, je näher sie dem Centrum des Wirbels sind, endlich auch, obwohl sie immer eine Kreisbewegung anstreben, doch nie vollkommene Kreise beschreiben, sondern in die Länge und Breite abirren — ganz dasselbe können wir uns ohne alle Schwierigkeit auch von den Planeten vorstellen. Und wie es auch wohl in einem Wasserwirbel der Fall ist, so sind in jenem großen Wirbel der himmlischen Materie andere kleinere Wirbel; in dem Centrum des einen befindet sich der Jupiter, in dem Centrum des anderen die Erde, wodurch jener seine vier Trabanten, diese den Mond mit sich fortführt.

Besonders von den französischen Physikern wurde diese Wirbeltheorie des Cartesius noch lange der Newton'schen Gravitation gegenüber in Schutz genommen. In einem Briefe, welchen Voltaire im Jahre 1728, also ein Jahr nach Newtons Tode, aus London schrieb, heißt es: „Wenn ein Franzose in London ankömmt, so findet er einen sehr großen Unterschied, in der Philosophie sowohl, wie in den meisten anderen Dingen. In Paris verließ er die Welt ganz voll von Materie, hier findet er sie völlig leer davon. In Paris findet man das Universum mit lauter ätherischen Wirbeln besetzt, während hier in demselben Raume die unsichtbaren Kräfte der Gravitation ihr Spiel treiben. In Paris malt man uns die Erde länglich, wie ein Ei, und in London ist sie abgeplattet, wie eine Melone. In Paris ist es der Druck des Mondes, der die Ebbe und Fluth macht, in England ist es umgekehrt das Meer, das gegen den Mond gravitirt, so daß, wenn die Pariser von dem Monde eben Hochwasser verlangen, die Herren in London zu derselben Zeit Ebbe haben wollen."

Je mehr sich die Erscheinungen von einem rein mechanischen Processe entfernen, desto verwickelter werden auch die Hypothesen, die Cartesius zu ihrer Erklärung ausdenkt. So muß er, um die magnetische Anziehung begreiflich zu machen, in dem

magnetischen Körper Kanäle annehmen, durch welche eine feine Materie hindurchströmt; und in diesen Kanälen sollen sich dünne Häkchen befinden, die nach der einen Seite gebogen, bei der entgegengesetzten Bewegung sich aufrichten, so daß die Materie immer nur in der einen Richtung hindurch gehen kann u. s. w. Auch das Leben ist nach Cartesius nichts Anderes als ein mechanischer Proceß oder eine Combination solcher Processe. Der Organismus ist somit als eine Maschine zu betrachten, „als ein von Gott gefertigter Automat, welcher unendlich viel besser gebaut und viel wunderbarerer Bewegungen fähig ist, als irgend ein durch menschliche Kunst hervorgebrachter. Wie schon Uhren und dergleichen von Menschen gebaute Maschinen fähig sind, auf verschiedene Weise sich selbst zu bewegen, so muß eine von Gott gebaute Maschine diese Fähigkeit in unendlich größerem Grade besitzen.“ Der Cadaver ist daher nach Cartesius von dem lebendigen Körper nur so unterschieden, wie eine Uhr oder irgend eine andere sich selbst bewegende Maschine, wenn sie noch in Ordnung ist und das körperliche Princip der Bewegungen, die sie verrichten soll, noch in sich hat, von derselben Uhr, wenn sie zerbrochen ist und das Princip der Bewegungen zu wirken aufgehört.

Das Einseitige, Unzureichende der Cartesischen Principien muß natürlich am offenbarsten hervortreten in der Erklärung solcher Erscheinungen, in denen am entschiedensten eine innere Selbständigkeit, ein eigenthümliches bewegendes Princip enthalten ist. Wir dürfen jedoch nicht meinen, daß Cartesius etwa im Stande sei, die Natur an irgend einem Punkte vollständig und bis auf den Grund zu erfassen. Nirgends ist die Natur schlechthin von aller Thätigkeit verlassen, wie Cartesius das Wesen des Körpers hinstellt. Selbst die Erscheinungen, von welchen Cartesius alle anderen abhängig macht, auf welche er alle zurückzuführen sucht, also vor Allem der Stoß selbst, bleiben bei genauerer Untersuchung für Cartesius selbst ein Räthsel, eine unbegreifliche Thatsache. Der gestoßene Körper reagirt, leistet Widerstand; schon darin zeigt sich Kraft, Thätigkeit. Cartesius legt hier dem Körper das Streben bei, den Zustand, in welchem er sich befindet, unverändert festzuhalten, während er sonst ausdrücklich ein solches Streben als ein dem Körper wider-

sprechendes Moment verwirft. Ruhe und Bewegung sind damit nicht mehr, wie sie es doch nach Cartesius sein sollen, bloße Zustände des Körpers, es sind zugleich Formen seiner Thätigkeit. Cartesius wagt sich aber doch mit dieser Inconsequenz gegen seine Principien nicht recht heraus, und daher kommt es denn, daß er für den Stoß Gesetze aufstellt, die weder seinen Principien, noch der Wirklichkeit genau entsprechen.

Nicht wesentlich verschieden von der Cartesischen Naturbetrachtung ist die atomistische, welche zur Zeit des Cartesius besonders an Gassendi ihren Vertreter fand. Gassendi starb 1655 im drei und sechzigsten Jahre. Er gehört der empirischen Richtung der Philosophie an, und kämpfte daher vor Allem gegen die metaphysische Grundlage des Cartesischen Systems. Zugleich ist aber Gassendi auch ein sehr eifriger Beobachter, und seine Stimme war in der empirischen Naturwissenschaft zu seiner Zeit eine der anerkanntesten und geachtetsten. Die Atomistik, welche Gassendi aufstellte, ist in ihren wesentlichen Grundlagen schon ein Product der griechischen Philosophie, nämlich des Demokrit und Epicur. An den Letzteren besonders lehnt sich Gassendi an, obwohl er die atomistischen Principien viel vollständiger und specieller durchführt, als dies in der antiken Naturwissenschaft möglich war. Die Atome sind unendlich kleine und wegen dieser Kleinheit unsichtbare Körperchen. Sie haben eine verschiedene Gestalt und sind wegen ihrer absoluten Härte schlechthin untheilbar. Von einander getrennt werden die Atome durch leere Zwischenräume, die sich in der mannichfachsten Weise zwischen sie einschieben. Außerdem endlich können die Atome nach verschiedenen Richtungen und in allen Graden der Geschwindigkeit in Bewegung gesetzt werden; auch giebt ihnen Gassendi einen ursprünglichen Hang zur Bewegung, obwohl er andererseits festhält, daß das Princip aller Bewegung nothwendig ein äußeres, nämlich der Stoß sei. — Dies sind die Elemente, auf welche alle Gestaltungen und Erscheinungen der Natur zurückzuführen sind. Atome von verschiedener Gestalt können in sehr verschiedener Weise zusammentreten, leere Zwischenräume können sich mehr oder weniger häufen, die Atome können einzeln oder zusammen sich bald so oder so nebeneinander bewegen — eben in diese verschiedenen Möglichkei-

ten sind alle Unterschiede, welche die Natur bietet, aufzulösen. Das Moment, was die Atomistik besonders vor Cartesius voraus hat und wodurch ihr die Erklärung so mancher Erscheinung offenbar erleichtert wird, sind die leeren Zwischenräume. Vor Allem ist es der Unterschied des Dünnen und Dichten, auf welchen die Atomistik hinweist, als auf eine Erscheinung, die nur durch atomistische Principien, durch diese aber auf das Einfachste und Leichteste erklärt werden könne. Mag aber auch immerhin die Atomistik einen größeren Kreis von Möglichkeiten in ihrer Gewalt haben, im Wesentlichen ist ihr Standpunkt ganz derselbe als der der Cartesischen Naturphilosophie. Auch für sie ist das körperliche Sein ohne alle innere Kraft, ohne alle gestaltende, organisirende Thätigkeit. Natürlich erklärt sich auch Gassendi gegen den Versuch, den Fall der Körper zur Erde durch eine in die Ferne wirkende Attractionskraft erklären zu wollen. Er sagt darüber: „Die Annahme der Gravität als eines inneren im Körper selbst liegenden Princips, wodurch dieser ohne äußere Ursache nach unten getrieben wird, ist schlechthin unzulässig. Nimmt man an, daß zwischen der Erde und dem Stein gar keine Verbindung Statt fände, wie dies der Fall sein würde, wenn der Raum um den Stein herum durchaus leer wäre, und weder aus der Erde auf den Stein, noch aus dem Steine auf die Erde irgend etwas überflösse, so würde der Stein sicherlich nicht auf die Erde herabfallen, weil er des Sinnes für dieselbe durchaus beraubt wäre, und es für ihn ganz dasselbe sein würde, ob die Erde sich hier oder dort befände oder überhaupt nicht existirte; ganz ebenso, wie man durch einen verborgenen und ganz unbekannten Schatz, man mag ihm nahe oder fern sein, so wenig afficirt wird, als wenn er gar nicht da wäre. Ebenso wenig kann aber die Gravität durch die Luft, welche sich zwischen dem Stein und der Erde befindet, erregt werden; denn diese umgiebt den Stein überall und ist aus sich selbst ganz unfähig, ihn nach einer Seite mehr, als nach der anderen hin in Bewegung zu setzen. Daher muß nothwendig angenommen werden, daß irgend Etwas aus der Erde an den Stein herankommt, was von der anderen Seite nicht geschieht, und was im Steine selbst an sich auch nicht ist. Aehnlich, wie wenn ein Knabe nach einem Apfel hingetrieben wird;

dies geschieht auch nicht durch die bloße Luft, welche dazwischen liegt, sondern der Apfel muß sein Bild oder seinen Geruch von sich ausgehen lassen, um den Knaben an sich zu ziehen. Ebenso sind es Körperchen, die, von der Erde ausströmend, den fallenden Stein zur Erde herabziehen. Indem dies von allen Punkten der Erde geschieht, verbreitet sich die Attraction über die ganze Erde; weil aber diese Strahlen immer dünner werden, je weiter sie sich von der Erde entfernen, so wird auch die Attraction immer schwächer. Sie mag sich bis zur Sonne und bis zum Monde hin erstrecken, aber bis zu den Fixsternen wird wohl kaum ein Strahl gelangen."

Die Atomistik hat in der empirischen Naturforschung bis zur Gegenwart herauf ihre Anhänger gefunden. Ja man kann mit Recht behaupten, daß noch gegenwärtig die meisten Naturforscher, wenn sie überhaupt auf die hypothetischen Gründe der Erscheinungen zurückgehen, einer atomistischen Anschauungsweise zugethan sind, mag diese auch nach verschiedenen Seiten hin von der Gassendischen abweichen. Vor Allem pflegt man den Atomen verschiedene Kräfte zuzuertheilen, besonders die Kraft der Anziehung, auch wohl der Abstoßung, dabei aber doch die einfache Körperlichkeit und unzerstörbare Härte der Atome festzuhalten. Schon Newton, der ebenfalls in seiner ganzen Anschauungsweise Atomist ist, fügte den Atomen solche Kräfte hinzu. Offenbar wird es dadurch der Atomistik sehr erleichtert, für die verschiedensten Erscheinungen mögliche Gründe anzugeben, allein es fragt sich, ob mit einer solchen Erleichterung für die wissenschaftliche Erkenntniß der Natur irgend Etwas gewonnen ist. Jedenfalls müßten wir uns doch irgendwie darüber Rechenschaft geben, wie es überhaupt möglich sei, daß ein Atom, welches durch und durch materielle Existenz ist, doch zugleich mit einem Immateriellen, wie es doch offenbar die Kraft ist, verbunden sein kann. Sonst wird das Operiren mit den Atomen ein bedeutungsloses, der Naturforschung unwürdiges Spiel. Wir befinden uns bei diesem Spiele weder in der empirischen Naturbetrachtung, noch in der philosophischen, sondern bewegen uns in der Region eines halben, unklaren, durchaus unkritischen Denkens, welches seltsamer Weise in seiner Genügsamkeit oft so weit geht, daß es sich

für die wahre Vereinigung der Empirie und Philosophie ausgiebt, während es in Wahrheit weder das Eine, noch das Andere ist.

Die mechanische Betrachtungsweise der Natur erhielt eine andere Wendung durch Leibnitz. Leibnitz war bekanntlich ein Polyhistor sonder Gleichen. Er verband, wie nur Wenigen gegönnt ist, die ausgebreitetste Gelehrsamkeit mit der reichsten Kraft selbständiger Production. Unter allen Zeitgenossen Newtons ist es auch Leibnitz allein, welcher als productiver, genialer Mathematiker mit Newton einen Vergleich aushält; bekanntlich entdeckten Beide, ohne Einfluß auf einander, die Differenzialrechnung. Die vielseitigen Interessen aber, die Leibnitz verfolgte, ließen ihn nicht zu einer systematischen Entwickelung seiner philosophischen Ansichten kommen. Auch von seiner Naturphilosophie haben wir nur sehr aphoristische Darstellungen. Eine Menge einzelner Abhandlungen und Briefe zeugen von dem allseitigen Interesse, welches Leibnitz an den Erscheinungen der Natur, an den neuen Entdeckungen, Ansichten und Hypothesen nahm, zeugen ebenso sehr von seinen gründlichen Kenntnissen in allen Zweigen der Naturwissenschaft. Von allen Seiten wird Leibnitz um Rath und Urtheil gefragt, und er weiß auch immer Treffendes zu sagen, neue Gesichtspunkte zu eröffnen. Allein größtentheils handelt es sich nur um Einzelnes, um die Fassung und Erklärung einzelner Thatsachen, wobei die philosophischen Principien Leibnitz's sehr in den Hintergrund treten.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als würden wir durch Leibnitz in eine Anschauungsweise versetzt, die von der mechanischen des Cartesius und Gassendi vollkommen verschieden ist. Leibnitz selbst erzählt, wie er zuerst entzückt gewesen von der mathematischen Behandlung aller Naturerscheinungen; wie er aber dann bei weiterem Nachdenken doch zu der Einsicht gekommen sei, daß eine solche Behandlung durchaus unzureichend sei. Atome anzunehmen, d. h. Körper von primitiver, unüberwindlicher Härte, sei durchaus dem Begriffe des Körpers widersprechend; derselbe sei als bestimmtes Quantum nothwendig theilbar ins Unendliche, und die Härte selbst müsse immer wieder einen mechanischen Grund haben. Ebenso sei aber auch Cartesius im Irrthum, wenn er das Wesen des Körpers nur in die Ausdehnung setze. Damit würde alle Thätigkeit, alle

Kraft aus dem Körper ausgeschlossen, und doch zeigen die einfachsten Erscheinungen, daß der Körper nie ohne eine solche Kraft ist. Hätte Cartesius Recht, so wäre es nothwendig, daß die Bewegung eines, wenn auch noch so kleinen Körpers, der auf einen anderen, noch so großen stößt, diesem eingedrückt würde, und folglich der größte ruhende Körper auch von dem kleinsten, der ihm begegnet, ohne daß dieser dadurch in seinem Laufe aufgehalten würde, mit fortgerissen werden könnte, weil in dem blos mathematischen Begriffe der Materie kein Widerstreben, sondern vielmehr eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Bewegung liege. Daher wäre es nicht schwerer, einen großen Körper aus dem Zustande der Ruhe in den der Bewegung zu versetzen, als einen kleinen, und es gäbe eine Thätigkeit ohne Gegenthätigkeit, folglich kein Maß, die Kraft zu schätzen, da von Jedem Alles geleistet werden könnte. Ueber den ganzen Mechanismus der Körperwelt müßten wir daher nothwendig zu Principien hinausgehen, die selbst nicht mehr mechanischer Natur sind, zu der Annahme von ursprünglichen, thätigen Kräften, die ununterbrochen wirksam aller materiellen Erscheinung zu Grunde liegen.

Diese thätigen Kräfte denkt sich Leibnitz als einfache Substanzen, als Monaden. Sie allein sind die wahren Atome d. h. untheilbare Einheiten. Die Monaden unterscheiden sich nämlich von den Demokritischen Atomen sogleich dadurch, daß sie überhaupt keine Ausdehnung, keine Körperlichkeit haben; sie sind immaterielle, ideelle Wesen, die nur dies mit den Atomen gemein haben, daß wir sie, ähnlich wie diese, als schlechthin selbständig für sich bestehend, als durch keine äußere Gewalt zerstörbar denken sollen. Den Atomen gegenüber sind die Monaden Seelen, wenn es auch passender sein wird, diesen Ausdruck nur für diejenigen Monaden zu gebrauchen, welche, wie die Seelen der Menschen und Thiere, schon einen höheren Grad des innerlichen Lebens besitzen. Die wesentliche, allen Monaden zukommende Kraft nennt Leibnitz Vorstellung. In der Vorstellung fasse ich ein Vieles, welches außer mir existirt, zu einer Einheit zusammen; dieses Vorstellen selbst ist mir aber nicht von außen gegeben, sondern ist meine eigene Thätigkeit, meine Selbstbestimmung. Eben diese Thätigkeit soll nun allen Monaden zukommen; jedoch nicht in demselben Grade; vielmehr

sollen alle Monaden von einander verschieden sein durch den Grad der Deutlichkeit, mit welchem sie die Welt vorstellen. Der höchste Grad kommt dem menschlichen Geiste zu; er ist ebenfalls eine Monas, eine einfache Substanz, allein eine solche, welche zugleich ihrer selbst bewußt ist und sich zur Erkenntniß der ewigen Wahrheiten erhebt. Einen niedrigeren Grad der Vorstellung haben die Seelen der Thiere, welche, wenn auch kein Bewußtsein von sich selbst, doch Wahrnehmung und Gedächtniß besitzen. Eben hierdurch unterscheiden sie sich von den Monaden, in welchen die Vorstellung das bloße Zusammenfassen einer Vielheit ist ohne alles Bewußtsein und ohne alle Empfindung. Leibnitz nennt diese Monaden schlafende Monaden. Um uns diesen Zustand der dunkelsten und verworrensten Vorstellung verständlich zu machen, vergleicht ihn Leibnitz mit dem Schwindel, auch mit der Ohnmacht oder mit einem tiefen, traumlosen Schlaf, in welchem alles bewußte Vorstellen aufhört, obwohl wir nicht leugnen können, daß die Seele trotzdem in Thätigkeit bleibt. In allen diesen verschiedenen Graden der Vorstellung soll aber nach Leibnitz die Beschränktheit immer nur in der Form liegen, nicht in dem Inhalt. Alle Monaden also stellen das Universum vor, mag diese Vorstellung auch nur von einem sehr kleinen Theile desselben klar und deutlich sein. Jede ist somit in diesem Streben nach dem Unendlichen ein Spiegel des Ganzen, und wie eine Stadt, von verschiedenen Seiten gesehen, einen verschiedenen Anblick gewährt und sich optisch vervielfacht, so sind auch alle Monaden eigenthümliche Darstellungen des Ganzen. Was irgend wo sich ereignet, jede noch so geringe Veränderung klingt auch in allen Substanzen wieder, so daß von einer absoluten Erkenntniß aus in jeder einzelnen Monade alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige geschaut werden könnte. Dabei sollen wir nun aber streng festhalten, daß keine Monade mit der anderen in einem äußeren Connex steht, was ja bei unkörperlichen Wesen schlechthin unmöglich ist. Jede lebt vielmehr durchaus für sich; jede ist eine eigene in sich abgeschlossene Welt, und handelt rein von innen heraus, als wenn — wie Leibnitz sich ausdrückt — sie und Gott allein existirten. Trotz dieser Selbständigkeit aller Monaden aber stehen sie doch in einer allseitigen, inneren Be-

ziehung. Denn sie sind ja die Elemente ein und desselben Universums, sind individuelle Spiegel desselben Ganzen. Diese Einheit in der Vielheit, diese Uebereinstimmung in dem Reichthum unendlicher Unterschiede ist Ordnung, Harmonie. Als den letzten Grund dieser Harmonie betrachtet Leibnitz die Gottheit, welche alle Monaden geschaffen und in der Schöpfung jeder einzelnen auf alle anderen Rücksicht genommen, sie also zu diesem einen harmonischen Leben prästabilirt hat.

Wir müssen zugestehen, daß diese Fundamente der Leibnitzischen Philosophie für uns etwas Fremdes, Seltsames, schwer zu Assimilirendes haben. Wir lassen es uns wohl gefallen, wenn nicht blos den Thieren, sondern auch den Pflanzen eine Seele gegeben wird; auch noch weiter herab mögen wir dem unorganischen Körper, welcher sich wie der Krystall als eine sich abschließende Gestalt darstellt, ein analoges Princip zugestehen. Immer ist aber dann die Seele zusammen mit der Erscheinung des Körpers, ist das den Körper gestaltende, beherrschende Princip. Die Monadenwelt ist aber eine Welt von bloßen Seelen, ohne materielle Basis. Und doch sollen wir uns diese Seelen außer einander denken, sollen jede als ein individuelles Leben von allen anderen trennen. Damit versetzen wir sie aber auch in den Raum, sie werden uns, so sehr auch Leibnitz dagegen protestirt, zu Atomen, oder wenigstens den Atomen ähnlich. Leibnitz selbst unterstützt nur zu sehr diese Vorstellung, indem er ganz gewöhnlich von der Existenz des zusammengesetzten Körpers ausgeht, um auf die einfachen Substanzen zu schließen. Damit fangen wir an, den Körper zu zerlegen und zu zertheilen, und zerlegen immer weiter und weiter, als kämen wir auf diese Weise den Monaden immer näher, während sie doch als Seelen über diese ganze Region der körperlichen Zusammensetzung offenbar hinaus sind. Ist denn aber eine solche Seele, die nicht ein Ausgedehntes durchdringt, beseelt, noch wirklich Seele? Die ganze Thätigkeit der Monaden verläuft sich in ihnen selbst, geht nicht aus sich heraus, führt sich nicht durch in einem Kampfe mit einem Anderen; ist eine solche dem Materiellen und Aeußerlichen entrückte Thätigkeit nicht eine blos scheinbare, eine solche Kraft nicht eine schlechthin unwirkliche, sich selbst widersprechende, kraftlose? Leib-

nitz rühmt sich wiederholt, daß er durch seine Lehre von den Monaden, besonders dem Spinoza gegenüber, die Freiheit des menschlichen Geistes vollkommen gesichert habe. Spinoza nämlich leugnet diese Freiheit, weil er jeden bestimmten Willensact immer durch eine bestimmte äußere Macht, wenn wir uns dieser auch nicht bewußt werden können, bedingt und bewirkt sein läßt. Von dieser äußerlichen Bedingtheit wäre freilich der Geist schon als Monade frei. Allein woher hat er den bestimmten Grad seines Vorstellens, in welchem seine ganze Thätigkeit sich bewegt? Diese ist ihm unmittelbar gegeben oder durch Gott anerschaffen, und zwar ist seine bestimmte Individualität ein für alle Mal allen anderen angepaßt, der Harmonie des Ganzen eingeordnet. Geht nicht in dieser Art der Weltregierung die Freiheit eben so sehr unter als in dem absoluten Walten der äußerlichen Mächte, gegen welche der Mensch nicht anzukämpfen vermag? Kommt nicht der Mechanismus, von welchem die Monaden durch ihre Beziehungslosigkeit nach außen befreit sind, gerade dadurch in einer anderen Gestalt wieder hinein, daß die Thätigkeit derselben eine ursprünglich beschränkte, innerlich schlechthin bestimmte ist?

Wie kommt nun aber Leibnitz von seinen Monaden aus zur Natur, zur körperlichen, äußerlichen Welt? Und ist es denn möglich, durch die Annahme derselben die verschiedenen Erscheinungen der Wirklichkeit zu erfassen? Leibnitz selbst giebt uns auf diese Frage nur sehr dürftige, aphoristische Antworten. Wie schon bemerkt, dürfen wir uns natürlich den Körper nicht aus den Monaden, wie aus Atomen zusammengesetzt denken, so wenig wie die Linie eine äußere Zusammensetzung von einer bestimmten Anzahl von Punkten ist. Nothwendig müssen Raum, Zeit, Materie für Leibnitz ihre reale Bedeutung verlieren; sie werden zu Vorstellungen, in welchen die Seele die für sich bestehenden, von einander getrennten Monaden als ein äußerlich Zusammenhängendes ansieht. So erklärt er die Materie im Allgemeinen für ein bloßes Phänomen, für eine dunkle, verworrene Vorstellung. Die vorstellende Kraft der Monade erstreckt sich, wie wir wissen, ins Unbeschränkte, auf das ganze Universum; allein sie vermag nicht alles Einzelne zu durchdringen, sondern faßt dies nur unbestimmt, unklar

zusammen. Eben dies für mich Undurchdringliche stellt sich mir als ein Festes, mich von Außen Treffendes und Berührendes dar, während es im Grunde nur meine eigene Beschränktheit, meine eigene Passivität ist, die ich nicht zu überwinden vermag. Leidend bin ich eben dann, wenn ich dunkle Vorstellungen habe; über diese bin ich nicht vollkommen Herr, bin nicht darin bei mir selbst. Dieses Leiden, dieses außer mir selbst Sein belästigt mich, drückt mich, ich fühle darin eine fremde Gewalt, und eben dies Gefühl, diese Empfindung ist Materie. Ist nun aber die Materie überhaupt nur die Erscheinung meiner beschränkten Vorstellungsthätigkeit, so würden auch alle weiteren Unterschiede und Gestaltungen der Natur in analoger Weise zu erklären sein. Hierauf aber läßt sich Leibnitz nicht weiter ein. Vielmehr stellt er in Bezug auf die besonderen Naturerscheinungen als gleich nothwendige, gleich berechtigte Betrachtungsweisen einander gegenüber, die mechanische und teleologische. Er urgirt wiederholt, daß in der Körperwelt Alles mechanisch, d. h. aus der Größe, der Figur und den Gesetzen der Bewegung zu begreifen sei. Es ist daher streng festzuhalten, daß kein Körper in einer anderen Weise als durch einen anderen, ihn berührenden und sich bewegenden in Bewegung gesetzt werden kann. So hat denn auch die Bewegung der Planeten ihren Grund in einer berührenden und stoßenden Materie; ohne diese wäre die Newton'sche Attraction ein Wunder, eine verborgene Qualität, ein Widerspruch gegen das Gesetz des hinreichenden Grundes. Auch der Organismus ist nach Leibnitz nichts Anderes als Mechanismus, obwohl ein sehr vollkommener. „Der thierische Körper — sagt er — ist eine hydraulisch-pneumatisch-pyrische Maschine; daran kann kaum Jemand zweifeln, der nicht für chimärische Principien eingenommen ist." Ein gleiches Recht als diese mechanische Betrachtung hat aber die teleologische, welche nach dem Zwecke fragt. Vor Allem offenbar ist die zweckmäßige Einrichtung des Organismus. Allein nicht blos dieser, sondern alle Werke der Natur, so ungeordnet sie uns auch erscheinen mögen, sind unzweifelhaft von ihrem Urheber nach bestimmten Zwecken geordnet, und der allgemeinen Harmonie des Universums angepaßt. Oft können wir durch diese teleologische Betrachtung Wahrheiten entdecken, die durch das Aufsuchen

der mechanischen oder wirkenden Ursachen schwer zu finden wären, weil bisweilen die Zwecke der Natur ganz offenbar, die Mittel aber, wodurch diese ausgeführt werden, verborgen sind. So können wir bis jetzt nicht behaupten, daß die Natur der Lichtstrahlen so vollkommen von uns durchschaut wäre, daß wir von den wirkenden Ursachen aus den Grund der Gesetze angeben könnten, welche die Strahlen in der Reflexion und Refraction befolgen. Sobald wir aber die Zweckursache in Anwendung bringen, so ergeben sich mit der größten Leichtigkeit die Gesetze, welche die Erfahrung zeigt. Ist nämlich einmal festgesetzt, daß die Natur darauf ausgehe, von einem gegebenen Punkte zu einem anderen gegebenen auf dem leichtesten Wege den Strahl hinzuleiten, so folgt, daß die Strahlen in demselben Medium in gerader Linie fortgehen, daß sie zurückgeworfen werden in Winkeln, welche den Einfallswinkeln gleich sind, und daß sie sich brechen in dem Verhältnisse der Sinus. Schon die Alten behaupteten, daß die Natur nichts vergebens thue, sondern immer nach einem Zwecke hinstrebe; mit Unrecht tadeln die Neueren diese Behauptung, als wäre die Natur des Körpers nichts weiter als Mechanismus, während die ganze körperliche Welt zuletzt ihren Grund hat in den einfachen, unkörperlichen, von Gott geschaffenen und harmonisch geordneten Substanzen. „Alles also in den Dingen kann in doppelter Weise erklärt werden, nämlich durch die wirkenden und durch die Zweckursachen. Jedes dieser beiden Reiche giebt in seiner Weise über den Grund der speciellen Erscheinung Auskunft, jedes respectirt das andere und läßt die Gesetze des anderen unangefochten, obwohl sie beide aus ein und derselben Quelle fließen."

Somit wären wir denn durch Leibnitz von der mechanischen Naturanschauung durchaus nicht befreit; wir hätten nur neben und außer derselben noch eine zweite, die teleologische, gewonnen. Es tritt in dem Gegensatze dieser beiden Betrachtungsweisen recht deutlich hervor, wie illusorisch, wie kraftlos im Grunde die Thätigkeit der Monaden ist. Indem Gott alle einfachen Substanzen an einander gepaßt hat, so zeigt sich diese Ordnung und Harmonie auch in der körperlichen Erscheinung. Allein die Kraft und Thätigkeit der Monaden bringt nicht ein in den Mechanismus der Körperwelt, beherrscht, überwindet ihn

nicht, sondern bleibt als eine von Außen ihnen gegebene Ordnung ruhig neben diesem Mechanismus liegen. Wenn Leibnitz zunächst in der Gegenwirkung, welche der Körper im Stoße ausübt, die Nothwendigkeit fand, ein inneres, thätiges Princip im Körper anzunehmen, so geht selbst dieses Moment wieder verloren, wenn wir das Verhältniß der Monaden zur Materie streng im Auge behalten. Das Streben, über den Mechanismus hinauszukommen, bleibt also in der Leibnitzischen Philosophie entschieden unausgeführt.

Eine weitere Verarbeitung der Leibnitzischen Gedanken gab Christian Wolf († 1754). Sein Streben ist besonders auf systematische Ausbildung des philosophischen Erkennens gerichtet; wir besitzen von ihm von allen philosophischen Disciplinen vollständige, in aller Strenge der mathematischen Methode — welche auch Leibnitz für die einzig wissenschaftliche hielt — ausgeführte Darstellungen. So eng sich aber auch theilweise Wolf an die Leibnitzische Philosophie anschloß, so läßt er doch auch wieder Momente aus derselben heraus, die, wenn auch nicht durchgeführt, doch gerade Ansätze einer tieferen Weltanschauung waren. Daher traten denn die schwachen Seiten der Leibnitzischen Philosophie in der Wolf'schen ganz unverdeckt und handgreiflich hervor. Besonders von Interesse ist in dieser Beziehung die Darstellung, welche Wolf von dem Entstehen der Körperwelt aus den einfachen Substanzen giebt. Die Monaden Wolf's neigen ganz unverkennbar zu den Atomen hin. Allerdings sollen sie unkörperlich sein, ohne alle Ausdehnung, aber dennoch hat jede, weil sie sich von allen anderen unterscheidet, ihren besonderen Ort, und eben darum entsteht aus ihnen ein ausgedehnter, zusammengesetzter Körper. Wolf spricht wiederholt, um die Evidenz der einfachen Körper plausibel zu machen, von der Wirkung der Vergrößerungsgläser. Wie wir durch sie Thiere entdecken, die, für das unbewaffnete Auge unsichtbar, doch noch ihre verschiedenen Glieder haben, so erhellt daraus, daß „die Materie wirklich von der Natur in gar subtile Theile getheilt wird." Die letzten Elemente können wir freilich auch durch die Vergrößerungsgläser nicht entdecken; allein wir kommen ihnen doch auf diese Weise immer näher. Offenbar werden durch diese ganze Reflexion die Monaden wie

einfache Bestandtheile des Körpers, d. h. wie Atome behandelt. Auch den Gegensatz zwischen der mechanischen und teleologischen Betrachtungsweise führt Wolf in seiner ganzen Breite durch. Wie speciell sich Wolf mit der Naturwissenschaft beschäftigt, zeigt er besonders in der Schrift: Allerhand nützliche Versuche, dadurch zu genauer Kenntniß der Natur und Kunst der Weg gebahnt wird. 3 Theile. Wolf faßt hierin die ganze physikalische Kenntniß seiner Zeit zusammen. Die mechanische Erklärung der Naturerscheinungen giebt die im Jahre 1723 erschienene Schrift: Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur; dagegen enthalten die vernünftigen Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge (1724) die teleologische Betrachtungsweise. Jede Vollkommenheit der Welt ist für Wolf ein Product der göttlichen Absicht. Und wie zu dieser Vollkommenheit auch der Nutzen gehört, welchen die Dinge für einander und für uns haben, so gilt ihm aller Nutzen der Dinge als göttliche Absicht. Bekannt ist die Xenie, in welcher Goethe das kleinliche Aufsuchen der göttlichen Absichten verspottet. Er läßt Gott preisen, weil er den Kork geschaffen, damit wir Stöpsel zu den Weinflaschen haben möchten. Wolf würde die hier ausgesprochene göttliche Absicht ohne Zweifel im Ernste acceptiren; denn seine vernünftigen Gedanken über die göttlichen Absichten bewegen sich vielfach in einem ganz ähnlichen Style.

Indem die teleologisch-religiöse Betrachtung der Natur bei Leibnitz und Wolf in einer solchen Wichtigkeit auftritt, so wird es von Interesse sein, kurz an die verschiedenen Ansichten zu erinnern, welche sich in der Zeit, die uns jetzt beschäftigt, in dieser Beziehung geltend machen. „Die Untersuchung über die Zweckursachen — sagt Baco v. Verulam — wird gewöhnlich, aber zum großen Schaden der Wissenschaft, in die Physik verlegt; man blieb sogar häufig dabei stehen und vergaß darüber, nach der realen Ursache der Erscheinung zu fragen. Darum ist die Naturphilosophie Demokrits und Anderer, welche die Zweckursachen ganz bei Seite liegen ließen, und die Natur aus natürlicher Nothwendigkeit und aus unzähligen Versuchen, sich selbst zu bilden, zu construiren suchten, weit tüchtiger und gründlicher als die Naturphilosophie des Plato und Aristoteles. In der

Metaphysik mag die Untersuchung nach den Zweckursachen ihren Platz finden, aber man muß nicht meinen, daß durch die rein physikalische Betrachtung etwa die göttliche Vorsehung geleugnet oder auch nur in Frage gestellt würde." Bei einer anderen Gelegenheit vergleicht Baco die Erkenntniß der Zwecke mit einer gottgeweihten Jungfrau; denn wenn die Physik die praktische Mechanik erzeuge, die Kunst die Natur zu beherrschen, so sei jene unfruchtbar und gebäre nichts. Von Cartesius haben wir bereits gesehen, daß er zunächst die Materie durch Gott gestalten und in Bewegung setzen läßt, daß er aber dann nur nach den mechanischen Ursachen der Erscheinungen fragt. Spinoza, dessen Philosophie sich unmittelbar an die Cartesische anschließt, verwirft die teleologische Betrachtungsweise als eine durchaus unberechtigte. Nach ihm geht in der Natur Alles nur mechanisch zu, und es ist nur die Sache der Einbildung und Phantasie, diesen mechanischen, schlechthin nothwendigen Verlauf durch die Weisheit Gottes unterbrochen, oder geregelt, geordnet zu denken. Eben diese allseitige Nothwendigkeit ist für Spinoza die Offenbarung des göttlichen Wesens, während die Vorstellung eines zweckmäßigen Handelns, eines äußeren Ordnens der Welt dem wahren Begriffe Gottes widerspricht. In Newtons Weltanschauung ist die religiöse Vorstellung von einem unmittelbaren Einflusse der göttlichen Macht und Weisheit auf die Gestaltung der Natur ein sehr wesentliches Moment. Die Atome, aus welchen die Körperwelt besteht, sind „bei der ersten Bildung der Dinge in mannichfaltiger Weise mit einander verknüpft, auf den Wink und Rathschluß des allwissenden Schöpfers. Denn für denjenigen, welcher die Dinge schuf, ziemte es sich auch, sie zu ordnen. Ist aber dies der wahre Ursprung der Dinge, so ist es der Philosophie unwürdig, nach anderen Arten der Weltentstehung zu forschen oder zu untersuchen, wie aus dem Chaos durch bloße Gesetze der Natur die ganze Welt hätte entstehen können, obwohl sie, nachdem sie einmal gebildet ist, durch jene Gesetze viele Jahrhunderte hindurch sich erhalten kann. Denn während die Kometen sich in sehr excentrischen Bahnen bewegen, und überall und nach allen Richtungen hin, so kann es unmöglich dem blinden Schicksale zugeschrieben werden, daß Planeten in

concentrischen Bahnen und in immer ähnlicher Bewegung die Sonne umkreisen, abgesehen nämlich von den Unregelmäßigkeiten, welche von dem Einflusse der Weltkörper auf einander herrühren, und welche wahrscheinlich mit der Zeit immer bedeutender werden, bis dieser Zusammenhalt der Natur der ausbessernden Hand bedarf. Eine solche wunderbare Gleichförmigkeit im Planetensysteme kann nur die Wirkung der Weisheit und Vernunft sein. Dasselbe muß von der Harmonie und dem künstlichen Bau des thierischen Körpers behauptet werden; ihre erste Bildung kann nur von einem weisen, mächtigen und ewig lebenden Wesen herrühren, welches überall gegenwärtig alle Körper zu bewegen, und somit alle Theile des Universums nach seiner Willkühr zu bilden und umzubilden im Stande ist, in viel höherem Grade als unsere Seele durch ihren Willen die Bewegung unserer Glieder beherrscht. Jedoch dürfen wir die Welt nicht als den Körper Gottes betrachten, und ihre Theile nicht als Theile Gottes. Gott ist ein einfaches Wesen ohne Organe, Glieder und Theile; alles Existirende aber ist von ihm geschaffen, seinem Willen unterworfen."

In einem sehr schroffen Gegensatze zu diesen Reflexionen Newtons, die wir in den Zusätzen zu seiner Optik finden, steht der französische Materialismus, obwohl dieser von derselben philosophischen Richtung ausging, als in der sich Newton im Allgemeinen bewegte, nämlich von dem Empirismus des Engländers Locke. In dem berühmten Système de la nature, welches im Jahre 1770 in London unter dem Namen des damals bereits verstorbenen Mirabaud, Secretärs der Akademie, erschien, schließt sich dieser Materialismus zu einem systematischen Ganzen ab. Das ganze Universum — behauptet das System der Natur — zeigt uns nichts als Materie und Bewegung; andere Mächte als diese giebt es in der ganzen Wirklichkeit nicht. Alles in der Welt ist in Bewegung; die Ruhe ist nur ein Schein. Was zu stehen scheint, bleibt doch keinen Augenblick in demselben Zustande, sondern ist fortwährend im Werden, Wachsen, Zunehmen, Abnehmen begriffen. Auch dem auf der Erde ruhenden Steine kann man im Grunde keine absolute Ruhe, keine Unthätigkeit zuschreiben; denn er übt nach seinem Gewichte einen Druck aus, und dies ist Streben, Thä-

tigkeit. Entschieden aber kommt dies Streben, diese Thätigkeit, diese Bewegung der Materie nicht von Außen, sondern gehört zu ihrem Wesen, erzeugt sich aus ihr selbst und erhält sich in ihr ohne äußere Wirkungen. Nicht blos die Gravitation beweist es, daß die Körper nicht des Stoßes bedürfen, um in Bewegung zu gerathen; auch der chemische Proceß, welcher so ungeheure Wirkungen hervorbringt, entsteht durch die bloße Berührung von heterogenen Körpern. Hätten die Menschen auf das geachtet, was unter ihren Augen vorgeht, so würden sie nicht außer der Natur eine von dieser selbst verschiedene Kraft gesucht haben, um die Bewegung in ihr zu erklären. Verstehen wir unter Natur einen Haufen von todten Stoffen, die, aller Eigenthümlichkeit beraubt, sich rein passiv verhalten, so sind wir freilich gezwungen, das Princip der Bewegung außer einer solchen Natur zu suchen; verstehen wir aber unter Natur das, was sie wirklich ist, nämlich ein Ganzes, dessen Theile verschiedene Eigenthümlichkeiten haben, welche sonach thätig sind, in ewiger Wechselwirkung begriffen, welche fallen, gegen ein gemeinsames Centrum graviren, während andere sich nach der Peripherie vom Centrum entfernen, welche sich anziehen und abstoßen, sich vereinigen und trennen, und durch Verbindungen und Annäherungen alle Körper, welche wir sehen, hervorbringen und zerstören — dann nöthigt uns nichts zu übernatürlichen Kräften unsere Zuflucht zu nehmen, um von der Bildung der Dinge und Erscheinungen Rechenschaft zu geben. — So wenig aber die Materie von Außen in Bewegung gesetzt ist, ebenso wenig ist sie durch ein absolutes geistiges Wesen geschaffen. Die Schöpfung aus Nichts ist ein Wort ohne Sinn; die Materie ist so ewig wie die Bewegung in ihr, oder vielmehr die Natur selbst als der Complex aller körperlichen Gestaltungen, Unterschiede und Bewegungen ist eben das eigentlich Göttliche. Von Ordnung und Unordnung kann eigentlich in der Natur nicht die Rede sein, weil in ihr Alles gleich nothwendig ist. Die Ordnung wäre nichts Anderes als der nothwendige Verlauf des Ganzen, die unermeßliche Kette von Ursachen und Wirkungen, die ohne Unterbrechung auseinander fließen; da hierin Alles umfaßt ist, so darf man es auch nicht als Unordnung bezeichnen, wenn einzelne Gestalten sich

stören, bekämpfen, zu Grunde richten; denn dies geschieht durch dieselben Kräfte und Gesetze, durch welche das Ganze erhalten wird.

Der naturwissenschaftliche Werth des Systems der Natur ist freilich gering; allein schon als entschiedener Ausdruck des Materialismus behält dasselbe seine historische Wichtigkeit. Das System der Natur widersetzt sich nicht etwa bloß der teleologisch-religiösen Naturbetrachtung, sondern versucht es auch alle geistigen Erscheinungen auf natürliche Processe zurückzuführen, so daß nach ihm im Grunde nichts weiter existirt als nur die Natur. Der Natur selbst werden nur mechanische Kräfte zugeschrieben. Die Atome, welche als die letzten Elemente aller natürlichen Erscheinungen anzusehen sind, haben keine andere als anziehende und abstoßende Kräfte, und trotzdem sollen nicht etwa bloß die organischen Gestaltungen, sondern mit ihnen auch alle psychischen Processe, das Empfinden, Vorstellen, Denken, das Selbstbewußtsein aus diesen atomistischen Principien hergeleitet werden. Gerade dies ist nun überhaupt das Charakteristische der ganzen materialistischen Anschauung. Einmal wird festgehalten, daß auch der Organismus nur eine Maschine ist; hierin findet aber der Materialismus nicht — wie dies Cartesius that — einen Grund, eine besondere geistige Substanz anzunehmen, sondern eben diese leibliche Maschine soll nun auch die Fähigkeit besitzen, geistige Functionen auszuüben. Die Consequenz des Materialismus kommt besonders darin zum Vorschein, daß er jede freie Selbstbestimmung des Menschen schlechthin leugnet. An diese Consequenz knüpft sich denn auch der Gegensatz an, in welchen der Materialismus mit den wesentlichen geistigen Interessen und dem ganzen geistig-sittlichen Leben unzweifelhaft tritt. Der Materialismus müßte aber weiter gehen. Er müßte nicht bloß den Willen, sondern ebenso sehr auch das Selbstbewußtsein, ja jeden psychischen Proceß überhaupt leugnen. Denn daß ein Complex von mechanischen Processen — und weiter soll der menschliche Leib nichts sein — empfinden, denken, seiner selbst bewußt sein könnte, ist ein und für allemal schlechthin unmöglich. Bis zu dieser Consequenz kann nun offenbar der Materialismus nicht fortgehn; und eben hierin zeigt sich der Grundwiderspruch desselben.

Wir werden im Verlauf unserer historischen Betrachtung auf die teleologische Auffassung der Natur wieder zurückkommen. Für jetzt mache ich nur darauf aufmerksam, daß sich dieselbe in der Gestalt, die wir soeben kennen lernten, der mechanischen Naturanschauung gegenüberstellt und von dieser getragen wird. So lange ich nämlich alle Erscheinungen mechanisch erkläre, habe ich kein Recht, das harmonische Ineinandergreifen der Naturgestalten als eine durch die Natur selbstbewirkte Ordnung anzusehen. Vielmehr erscheint dasselbe als ein durch mannichfache äußere Umstände hervorgerufener glücklicher Zufall. Will ich mich hiermit nicht begnügen, die mechanische Betrachtungsweise aber doch festhalten, so liegt es am nächsten, jene Ordnung auf den weisen allmächtigen Willen Gottes zurückzuführen.

Worin wir das Charakteristische dieser teleologischen Naturbetrachtung zu setzen haben, darüber werden wir nun nicht weiter im Zweifel sein. Einmal erhält die Natur dadurch, daß sie von Gott geordnet wird, in sich selbst keine ordnende Kraft; sie wird nicht etwa zu einem lebendigen Organismus, sondern bleibt nach wie vor ein Complex von Erscheinungen, in welchem nur mechanische Kräfte und Processe wirksam sind. Ferner aber verhält sich der göttliche Wille zur Natur, welche er schafft und ordnet, in ganz äußerlicher Weise. Er steht der Natur ähnlich gegenüber, wie das menschliche Selbstbewußtsein den Dingen gegenübersteht. Wenn aber der menschliche Geist durch den Besitz des Leibes in die Natur eingreift, durch die Hülfe seiner Hände eine Maschine baut, durch welche er bestimmte Zwecke ausführt, so thut dies Gott rein durch die Allmacht seines Willens.

Die Opposition gegen die teleologische Betrachtung der Natur kann mit gleichem Rechte von den beiden hervorgehobenen, gleich wesentlichen Momenten ausgehen. Man widersetzt sich derselben, weil man in dem äußerlichen Verhalten Gottes zur Welt eine Verendlichung, eine Beschränkung des göttlichen Wesens findet; oder auch, weil man die Energie, sich zu einem harmonischen, lebendigen Ganzen zu gestalten, in die Natur selbst zu verlegen sucht. So lange man dies Letztere nicht vermag, wird eine unbefangene Beobachtung der Natur, ein für das harmonische Ineinandergreifen der Naturerscheinungen offener Sinn sich schwer dazu verstehen, nicht zum göttlichen Willen

seine Zuflucht zu nehmen. Wenn auch hierdurch die natürlichen Ursachen der in der Natur sich offenbarenden Ordnung nicht erkannt sind, so ist doch in dem Glauben, daß der göttliche Wille die Natur geordnet, wenigstens die Anerkennung enthalten, daß die mechanischen Principien nicht ausreichen, die Räthsel der Natur zu lösen.

Dreißigster Brief.

Die dynamische Naturanschauung.

Die mechanische Naturanschauung, welche wir in unserer letzten Betrachtung kennen gelernt, steht in einem entschiedenen Gegensatze zu derjenigen, welche den Uebergang in die neuere Zeit bildete. Galt hier die Natur als ein lebendiger, beseelter Organismus, dessen Glieder durch Sympathie und Antipathie in innerer Beziehung stehen, so ist nun die Natur zu einem todten Mechanismus geworden. Das Wirkende, Gestaltende, Bewegende in der Natur ist nur der äußere mechanische Proceß; in allen ihren Erscheinungen ist sie durch diesen bestimmt, und ein inneres, dem Geiste analoges Streben in ihr anzunehmen, gehört der Phantasie an, welche ihre Bilder und Vorstellungen kritiklos auf die objective Welt überträgt. Statt der Phantasie ist nun der scharfe mathematische Verstand thätig, welcher aus dem ganzen Reichthume der bunten Erscheinung immer nur die Seite heraushebt, welche sich der Rechnung, den mathematischen Gesetzen unterwirft. Unleugbar hat die Natur diese Seite an sich. Wenn die Naturforschung der neueren Zeit gerade diesen Mechanismus der Natur zuerst entdeckt, ihn in allen seinen Gestaltungen verfolgt, wenn sie in diesem Streben so weit geht, alle Erscheinungen der Natur auf diese eine Seite derselben zurückzuführen, alles Leben also, alle innere Selbstständigkeit ihr abzusprechen, so zeigt sich in dieser Einseitigkeit nichts Anderes als das Gesetz der geistigen Entwickelung, nach welchem vom Einfachsten aus jede einzelne Stufe trotz ihrer Beschränktheit sich zuerst als universell geltend macht. Dem Geiste war die Natur zu einer fremden, seiner Innerlichkeit entgegengesetzten Welt geworden; in dem Be-

dürfniß, diesen Gegensatz aufzuheben, die Natur sich durch das Wissen zu assimiliren, erfaßte er dieselbe zuerst von der alleräußerlichsten Seite, in den Erscheinungen, in welcher der Unterschied derselben vom Geiste am offensten zum Ausdruck kommt.

Behalten wir unsere Aufgabe im Auge, die Entwickelung der wissenschaftlichen Naturanschauung in ihren specifischen Unterschieden zu verfolgen, so können wir nicht lange in Zweifel darüber sein, zu welcher Gestaltung des wissenschaftlichen Erkennens wir uns hinzuwenden haben. Die Kantische Philosophie ist es, welche der mechanischen Naturbetrachtung der vorangehenden Periode von allgemeinen Principien aus entgegentritt, welche, wie für das ganze geistige Bewußtsein, so auch in der Geschichte der physischen Weltanschauung als epochemachende Erscheinung anerkannt werden muß. Mit welchem Interesse Kant den Verlauf der empirischen Naturwissenschaft verfolgte, wie eifrig er bemüht war, die Resultate derselben auf das Vollständigste sich anzueignen, davon geben die vielen Schriften Kant's, welche speciell der Betrachtung der Natur gewidmet sind, das sicherste Zeugniß. Ich erwähne hier besonders zwei Schriften, deren Studium uns immer noch von dem größten Interesse sein wird. Die Eine ist: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt; sie ist zuerst 1755 erschienen, und steht in dem 6ten Theile der von Rosenkranz und Schubert edirten Werke Kant's. Ferner: Vorlesungen über physische Geographie; sie wurden zuerst auf Kant's eigene Veranlassung und nach seiner Handschrift von Rink 1802 herausgegeben und sind ebenfalls in dem 6ten Bande der gesammelten Schriften enthalten. Kant hielt diese Vorlesungen vor einem gemischten Publikum in einer langen Reihe von Jahren, mit immer regem Interesse umarbeitend und Neues nachtragend. Die erste Schrift fällt in eine Zeit, in welcher Kant die Principien seiner kritischen Philosophie, durch welche er in der Geschichte des Denkens Epoche machte, noch nicht gefunden; auch bezeichnet schon der Titel der Schrift, daß Kant sich darin nur in der Sphäre der Newton'schen Naturbetrachtung bewegt. Die zweite Schrift dagegen hält sich so

durchaus referirend und fern von allen philosophischen Untersuchungen, daß wir aus ihr die eigenthümlichen Principien der Kant'schen Naturphilosophie ebenso wenig kennen lernen. Diese hat Kant vor Allem niedergelegt in der im Jahre 1786 erschienenen Schrift: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Ein genaueres Studium müßte natürlich auch auf die Schriften zurückgehen, in welchen Kant die systematische Darstellung seiner ganzen Philosophie giebt, besonders auf die Kritik der reinen Vernunft und Urtheilskraft. Ich werde es versuchen, in der Darstellung der Kantischen Naturanschauung mich von allen Formen fern zu halten, die dem strengen philosophischen Denken angehören.

Die Kantische Philosophie nennt sich die kritische. Sie stellt sich nämlich vor Allem die Aufgabe, das Erkenntnißvermögen zu untersuchen, ob dieses auch zur Erkenntniß der Wahrheit fähig sei. Die Philosophie vor Kant hatte diese Frage durchaus aphoristisch und ungründlich behandelt; sie ist eben darum von dem Gesichtspunkte der Kantischen Philosophie aus unkritisch; sie kennt die Mittel nicht, mit denen sie in dem Erkennen operirt, sondern geht ohne Bedacht auf die Sache selbst los, in dem sicheren Glauben, daß sich dem bestimmten klaren Denken das Wesen der Dinge aufschließen müsse. Kant dagegen wendet sich zuerst zur Betrachtung des menschlichen Geistes. Ihm gilt nur das Denken als ein wirklich philosophisches, welches zugleich über sich selbst reflectirt, welches den ganzen Act des Erkennens in allen seinen Momenten sich zum Bewußtsein bringt und zu rechtfertigen weiß. In dieser kritischen Arbeit gelangte nun aber Kant im Allgemeinen zu dem Resultate, daß wir das Wesen der Dinge oder, wie Kant sich ausdrückt, das Ding an sich nicht erkennen könnten. Alle Mittel, Formen, Kräfte, durch welche der menschliche Geist die Dinge zu erfassen strebt, zeigen sich als durch und durch endlicher Natur; sie gehören eben dem menschlichen Geiste an, sind Formen des menschlichen Selbstbewußtseins, aber nicht Formen der Wahrheit an und für sich, des ewigen Wesens der Dinge. Allerdings werde ich nicht leugnen, daß dies ewige Wesen existirt; allein sobald ich dasselbe erfasse, so kleide ich es in menschliche Formen ein; ich erkenne es also nie in seiner Rein-

heit, sondern immer nur in seinem Verhältnisse zum Menschen. Kant drückte dies im Allgemeinen so aus: Wir erkennen nicht das Ding an sich, sondern nur Erscheinungen. Unter Erscheinung wird dann verstanden die Beziehung des Wesens der Dinge auf den menschlichen Geist.

Schon hiermit ist es im Grunde ausgesprochen, daß wir die Kantische Philosophie durchaus falsch auffassen würden, wollten wir das allgemeine Resultat der Unmöglichkeit des Erkennens als ein schlechthin negatives betrachten, als bliebe also dem Erkennen überhaupt nichts übrig, als eben diese Verzweiflung über sich selbst, diese leere Gewißheit, daß alles Streben des Wissens nur der Verlust desselben sei. Kant weist vielmehr das Erkennen zunächst nur in bestimmte Schranken zurück. Allerdings bleibt das reine Wesen der Dinge für uns ein für alle Mal verschlossen; diese Schranke durchbrechen zu wollen, ist ein verkehrtes Bemühen; allein sehr wohl ist es möglich, für die Erscheinungen die Gesetze zu finden, welche, in der menschlichen Natur gegründet, für jeden Menschen eine gleiche, durchaus unumstößliche Geltung haben. Eben diese Gesetze zu entwickeln ist die weitere Aufgabe, ist die positive Seite der kritischen Arbeit. So geht denn Kant zunächst in der Kritik der reinen Vernunft alle wesentlichen Formen des menschlichen Erkenntnißvermögens durch. Er beginnt mit der sinnlichen Anschauung, dann folgt der Verstand, dann die Vernunft. Die Untersuchung hat immer die beiden hervorgehobenen Seiten: Das Wesen der Dinge ist nicht zu erkennen, allein wohl die allgemein gültigen Gesetze für die Erscheinungen. Besonders entscheidend ist sogleich der erste Schritt in der Kritik der reinen Vernunft. Kant betrachtet hier nämlich Raum und Zeit als Formen, die nur der menschlichen Anschauung angehören, aber nicht dem Wesen der Dinge. Meine eigenthümliche Natur ist es also, welche die Dinge in Raum und Zeit versetzt, welche sie nicht anders zu sehen vermag, als neben einander und nach einander; allein nimmermehr bin ich berechtigt, den Raum, wie z. B. Cartesius that, für das Wesen des Körpers selbst anzusehen, für eine ihm an und für sich außer aller Beziehung zu mir zukommende Qualität. Dabei steht es nun aber von der anderen Seite wieder fest, daß alle Erscheinun-

gen nothwendig im Raume sein müssen; denn der Raum ist eine für den Menschen nothwendige Form, gehört schlechthin zu seiner Natur; was also in Beziehung treten soll zu meiner Sinnlichkeit, muß auch durch den Raum hindurch, muß in Connex treten mit den wesentlichen Bedingungen meines sinnlichen Wesens. Aehnlich findet Kant in dem Verstande einen eigenthümlichen Fonds von Begriffen, die ihm als menschlichen wesentlich zukommen, die sein ursprünglicher Besitz sind, die er also nicht von außen empfängt, sondern durch seine eigene freie Thätigkeit erzeugt, die nichts Anderes sind als die nothwendigen Formen dieser Thätigkeit. Sobald also der Verstand die Dinge zu erkennen sucht, so faßt er sie nothwendig in diese ihm wesentlich angehörenden Begriffe; was in den Verstand eintritt, tritt auch in diese Begriffe ein, und kein Mensch kann sich dieser Begriffe entschlagen. Das heißt nichts Anderes, als: alle Erscheinungen sind nothwendig diesen Grundbegriffen des Verstandes unterworfen; für das Ding an sich aber, für das reine Wesen der Dinge, wie es außer aller Beziehung zur menschlichen Natur ist, soll dadurch nichts bestimmt werden.

Indem Kant in dieser Weise die wesentlichen Formen des menschlichen Erkenntnißvermögens entwickelt, so sehen wir leicht, wie er eben hiermit zugleich die nothwendigen, allgemeinen Gesetze der Erscheinungen findet. Mit jeder constanten, allgemeinen Form des Erkenntnißvermögens ist ja immer auch eine constante Form, freilich nicht für die Dinge an sich, aber für das Verhältniß derselben zu uns, d. h. eben für die Erscheinungen gewonnen. Gesetze aber sind nichts Anderes als diese constanten Formen. Und zwar haben die Gesetze, die ich durch diese Kritik des Erkenntnißvermögens entdecke, das Eigenthümliche, daß sie nicht aus der Erfahrung abstrahirt sind, sondern vielmehr jeder möglichen Erfahrung vorausgehen, daß sie die allgemeine Grundlage sind, auf welcher jede besondere Erfahrung beruht, welcher sie sich unterordnet, ohne welche es überhaupt in dem ganzen menschlichen Erkennen nichts Festes, allgemein Gültiges geben würde. Wir werden auch nun den Ausdruck verstehen, mit welchem Kant wohl den eigenthümlichen Standpunkt seiner Kritik bezeichnet. Er sagt nämlich: der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie

dieser vielmehr vor. Dieser Ausdruck wäre widersinnig, sollte darin eine absolute Herrschaft des menschlichen Verstandes über das Wesen der Natur behauptet werden. Er hat aber durchaus nichts Auffallendes mehr, wenn wir unter Natur den Complex der Erscheinungen — im Kantischen Sinne — verstehen, und dabei festhalten, daß das Wesen derselben immer jenseits unseres Wissens liegen bleibe. Unser Geist tritt nicht als eine leere Form den Dingen gegenüber, sondern als eine bestimmte, eigenthümliche, an feste Gesetze gebundene Thätigkeit. Diesen seinen ursprünglichen Fonds bringt er zu der Erfahrung hinzu, und Alles, was ihn berührt, muß sich nothwendig den Gesetzen fügen, in welchen sich einmal seine theoretische Thätigkeit bewegt. Kant will aber hiermit nicht behaupten, daß wir etwa durch die Kritik des Erkenntnißvermögens alle Gesetze der Erscheinungen zu deduciren vermöchten. Wir gewinnen dadurch immer nur die allgemeine Grundlage des Erkennens. Soll diese zum wirklichen Wissen der Erscheinungen werden, so muß die sinnliche Erfahrung hinzutreten; ohne diese bleiben die allgemeinen Fundamente des Erkennens hohl, inhaltlos, während von der anderen Seite auch die bloße Erfahrung nie zu einem Wissen werden kann, wenn sie nicht durch die allgemeinen Formen des Geistes in Empfang genommen und verarbeitet wird.

Welches sind nun aber die allgemeinen Fundamente aller Naturerkenntniß? Welches sind die Principien, welche die kritische Philosophie im menschlichen Geiste als die Basis aller empirischen Naturforschung auffindet? Hier ist zunächst von besonderer Wichtigkeit, daß nach Kant in dem theoretischen Geiste der Verstand das eigentliche gesetzgebende Vermögen ist. Die Verstandesbegriffe allein sind es, durch welche das wissenschaftliche Fundament für die Erkenntniß der Dinge gewonnen und als ein schlechthin allgemeines, nothwendiges fixirt wird. Die Auffindung dieser reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, und die Frage nach ihrer Anwendbarkeit auf die gegebene Erfahrung bildet im Grunde die wichtigste Parthie in der Kritik der reinen Vernunft. Die 12 Grundbegriffe, welche Kant aufstellt, haben im Allgemeinen das Eigenthümliche, daß in keinem von ihnen die Freiheit, die innere Selbstbestimmung ausgedrückt ist. Dies vor Allem ist für die Naturbetrachtung, die aus

ihnen hervorgeht, entscheidend. In allen allgemeinen Gesetzen, welche der Verstand durch diese Grundbegriffe giebt, ist die Nothwendigkeit die wesentliche Basis. Alle Erscheinungen der Natur sind in dem Causalitätsverhältniß, in dem Proceß der Ursache und Wirkung und Wechselwirkung verflochten; nirgends haben wir die Energie, von Innen heraus sich zu gestalten, sich zu einem Selbständigen in sich abzuschließen, sich organisch zu gliedern. Gerade darin zeigt sich das Eigenthümliche des Verstandes, daß er Alles als ein äußerlich Bedingtes, durch äußere Ursachen Hervorgebrachtes, also Unselbständiges, Unschöpferisches faßt. Kant stellt dem Verstande die Vernunft gegenüber. Bleibt der Verstand beim Endlichen, Bedingten stehen, so strebt die Vernunft zu dem Ewigen, Unbedingten. Der wesentliche Inhalt der Vernunft sind die I d e e n. Die drei Ideen, welche Kant aufführt, nämlich die Idee des subjectiven menschlichen Geistes, dann der Welt als eines Ganzen und endlich der Gottheit, drücken sämmtlich dies Streben der Vernunft aus, über die ganze Sphäre der sich gegenseitig bedingenden Ursachen und Wirkungen zu einem Unabhängigen, sich selbst Bestimmenden fortzugehen. Von dem Inhalt dieser Ideen soll nun aber nach Kant keine Erkenntniß möglich sein. Vor Allem darum nicht, weil uns hier ein wesentliches Moment der Erkenntniß, nämlich die sinnliche Anschauung und Erfahrung, vollkommen fehlt. Jeder Versuch einer wissenschaftlichen Erkenntniß der Ideen führt auf unauflösliche Widersprüche, und so giebt denn Kant an dieser Stelle seiner Kritik nur eine Nachweisung eben dieser Widersprüche und Fehlschlüsse, in welche die frühere Philosophie sich verwickelte, indem sie die wesentlichen Schranken des menschlichen Wissens zu überfliegen versuchte. Theoretisch haben die Ideen nur die Bedeutung, daß uns an ihnen die Endlichkeit unserer Verstandeserkenntniß zum Bewußtsein kommt. Dies Streben über das Bedingte hinaus bleibt ein wesentliches Moment auch im theoretischen Geiste, wenn es auch unmöglich ist, demselben bestimmte positive Resultate zu geben.

Eine ganz andere Welt eröffnet sich uns, wenn wir von der theoretischen Vernunft zur p r a k t i s c h e n übergehen. Für die praktische Vernunft ist nach Kant die Freiheit, welche theoretisch ein unlösbares Problem bleibt, unmittelbar gewiß. Das

Bewußtsein der Freiheit, das Bewußtsein, den äußerlichen Bedingungen und Ursachen, die mich als natürliches Wesen treffen, durch die Energie meines Willens frei gegenüberzustehen, also mich von Innen heraus selbst bestimmen zu können, selbst Ursache zu sein meiner Entschlüsse und Thaten — dies Bewußtsein läßt sich durch keinen Zweifel an der Freiheit, durch keine theoretisch unaufgelösten Schwierigkeiten irre machen, so bald es auf die praktische Ausführung, auf das Handeln ankommt. Mit dieser unmittelbaren Gewißheit der Freiheit tritt aber die praktische Vernunft auf einen ganz anderen Boden, als auf welchem sich der theoretische Geist bewegte. Was für diesen nur Problem, nur ein Gegenstand des Zweifels, nur ein Convolut von Widersprüchen war, das erhält für die praktische Vernunft eine sichere, unumstößliche Geltung. Der Welt des Verstandes, der Welt der endlichen, sich bedingenden Erscheinungen tritt die Welt der Freiheit, die moralische Welt gegenüber, in welcher nicht der Verstand, sondern die Vernunft die Gesetze giebt, in welcher eben die Freiheit selbst, der vernünftige Wille, welcher aller natürlichen Bedingtheit, allen endlichen äußerlichen Interessen gegenüber sich selbst bestimmt, das höchste Gesetz ist.

Für die Erkenntniß der Natur scheint nun aber durch diese praktische Sicherheit der moralischen Welt nichts weiter gewonnen zu sein. Kant bleibt jedoch bei diesem Gegensatz des Verstandes und der Vernunft, des theoretischen und praktischen Geistes, der Nothwendigkeit und Freiheit nicht stehen. Wie jeder Gegensatz, so treibt auch dieser höchste nothwendig zu seiner Lösung hin. Kant versucht eine solche Lösung in seiner Kritik der Urtheilskraft, einem Werke, welches vor Allem reich an speculativen Ideen auch der denkenden Anschauung der Natur einen neuen Gesichtskreis eröffnet. Schon indem wir den Inhalt unseres freien Willens, die inneren Entschlüsse unseres Geistes auf die sinnliche Welt übertragen, in ihr zur Ausführung bringen, erhält diese eine Beziehung zum Reiche der Freiheit. Wir müssen sie uns wenigstens so denken, daß sie nicht schlechthin der Freiheit sich entgegensetze; sie muß vielmehr die Möglichkeit in sich enthalten, freie Zwecke in sich aufzunehmen; ihr Mechanismus muß durch die Freiheit überwunden werden können, und sich der Freiheit unterordnen. Wie schon dies

Moment unmittelbar in dem Bewußtsein des freien Handelns selbst liegt, so soll es dann überhaupt nach Kant in dem Wesen des menschlichen Geistes begründet sein, daß er die sinnliche Welt nicht blos als einen todten Mechanismus betrachtet, sondern zugleich als durchdrungen von der Freiheit und Vernunft, wenn dabei auch immer festzuhalten ist, daß diese Betrachtungsweise eben nichts Anderes ist als ein nothwendiges Bedürfniß des menschlichen Geistes. Zwei Formen sind es, in welche sich diese vernünftige Anschauung der sinnlichen Welt einkleidet, nämlich die ästhetische und teleologische. Wenn ich irgend eine Gestalt der sinnlichen Welt als schön betrachte, so fasse ich sie offenbar nicht blos als Erscheinung eines rein mechanischen Processes; sie ist mir vielmehr die Darstellung einer Idee, sie ist ein Ganzes, welches mich als solches geistig erregt und befriedigt, in welchem ich also nicht das Gegentheil meiner Innerlichkeit, sondern vielmehr einen entsprechenden Ausdruck derselben finde. Die ästhetische Anschauung hat nach Kant das Eigenthümliche, daß sie den Gegenstand und die innere zweckmäßige Einheit desselben auf das Gefühl der Lust bezieht; die teleologische Anschauung läßt diese Beziehung auf das subjective Gefühl bei Seite liegen; sie faßt den Gegenstand an und für sich als ein zweckmäßiges, in sich harmonisches Ganze. Eben diese teleologische Anschauung ist es also, welche für uns hier von Interesse ist. Kant sucht zunächst das Recht derselben im Allgemeinen nachzuweisen. Betrachten wir die Natur nur nach mechanischen Gesetzen, so fallen eine Menge von Erscheinungen heraus, die wir nicht zu erklären, den allgemeinen Principien nicht einzuordnen vermögen. Vom Leben im eigentlichen Sinne darf natürlich gar nicht die Rede sein; dies Wort müßten wir geradezu aus der Sprache streichen, wollten wir keine der Wirklichkeit selbst widersprechende, in sich unwahre Vorstellung in ihr gelten lassen. Der mechanischen Betrachtung ist der lebendige Körper immer nur eine durchaus äußerliche Combination von materiellen Theilen, die auf einander einwirken, aber nimmermehr durch die Einheit des Ganzen beherrscht werden, d. h. er ist eben nur und nichts Anderes als Maschine, er ist todt und nicht lebendig. Ebenso würde aber auch Alles, was wir sonst noch Ordnung, Harmonie in der Natur nennen,

von den mechanischen Principien aus als ein blos Zufälliges zu betrachten sein, als ein Resultat von Kräften, die ebenso das Gegentheil dieser Ordnung bewirken können, je nachdem das äußere Zusammentreffen der wirkenden Potenzen es mit sich bringt. Die ganze innere Gestaltung des Weltgebäudes, der Reichthum des vegetabilischen und thierischen Lebens, wäre nur das Product des Zufalls oder, wenn wir lieber wollen, Schicksals, welches aber blind, ebenso zwecklos wirkt, ebenso gleichgültig zur Ordnung und Harmonie sich verhält als der Zufall. Eben diese Zufälligkeit der Ordnung und Harmonie, dies Herabsinken derselben zu einem bloßen Scheine ist es, was den menschlichen Geist dazu führt, noch andere als die blos mechanischen Principien an die Erscheinungen der Natur anzulegen. Er betrachtet die ganze Natur, als käme sie ihm in seiner Tendenz, sie zu erkennen und nach allen Seiten hin zu umfassen, entgegen, als wäre sie von einem Verstande geordnet, um als System, als ein harmonisches Ganze dargestellt werden zu können. Wollten wir diesen absoluten, schöpferischen Verstand als den wahren Grund der Natur behaupten, so würden wir damit die wesentlichen Schranken unseres Erkenntnißvermögens nicht respectiren; wir müssen also dabei stehen bleiben, diese ganze Annahme nur als eine für unseren Geist nothwendige, oder, wie Kant sich ausdrückt, als ein regulatives, nicht als ein constitutives Princip zu betrachten.

Weiter unterscheidet Kant zwischen äußerer und innerer Zweckmäßigkeit. Die äußere Zweckmäßigkeit ist die Brauchbarkeit eines Dinges in Bezug auf ein anderes. So ist — um ein Beispiel aus Kant anzuführen — der Sandboden vorzugsweise den Fichten gedeihlich; nun hat aber das alte Meer, ehe es sich vom Lande zurückzog, so viele Sandstriche in unseren nördlichen Gegenden zurückgelassen, daß auf diesem für alle Cultur sonst so unfruchtbaren Boden weitläuftige Fichtenwälder haben ausschlagen können. Wie schon aus diesem Beispiele erhellt, fallen in dieser äußeren Zweckmäßigkeit Mittel und Zweck selbständig auseinander. Der Sandboden ist Mittel für die Fichten; allein er kann sehr wohl für sich existiren, ohne daß nothwendig Fichten in ihm wachsen. Auch können wir den Sandboden in einer anderen Beziehung selbst als Zweck betrachten, für welchen das

sich zurückziehende Meer das Mittel wäre, und ähnlich sind auch wieder die Fichten Mittel für einen anderen Zweck. Nach beiden Seiten hin weist also dieses Zweckverhältniß immer über sich hinaus zu anderen Mitteln und anderen Zwecken hin, und kein Zweck hat darin die Bedeutung eines absoluten Werthes an und für sich. In der inneren Zweckmäßigkeit dagegen fallen Mittel und Zweck nicht in dieser äußerlichen Weise auseinander, weisen nicht ins Unbestimmte über sich hinaus, sondern nehmen sich zu einem abgeschlossenen Ganzen in sich zurück, so daß also der Zweck, indem er die Mittel hervorbringt, sich in diesen selbst erzeugt und durchführt. Diesen inneren Zweck haben wir im Organismus. Das Ganze des organischen Körpers ist nicht eine zufällige, äußere Combination der einzelnen Theile, sondern der sich in diesen Theilen selbst durchführende Zweck. Die Theile werden dadurch zu Gliedern, welche — jedes in einer besonderen Weise — nur das Ganze ausdrücken, nichts Anderes sind als die Mittel, welche sich der durchführende Zweck selbst erzeugt, um durch sie und in ihnen zu existiren. Der Organismus ist also Product seiner selbst, und wenn er auch des Unorganischen zu seiner Selbsterhaltung bedarf, so setzt er sich doch aus diesem nie äußerlich zusammen, sondern verwandelt dasselbe in einer so eigenthümlichen Weise, daß das Unorganische nur als das Material erscheint, in welchem er seine schöpferische Energie bethätigt. Den Organismus nur mechanisch zu erklären, ist daher durchaus unmöglich; die Maschine hat immer nur bewegende, nie bildende Kraft; sie ist nie, was wir vom Organismus sagen müssen, Ursache und Wirkung ihrer selbst. Im Organismus wäre also die Selbstbestimmung, die wir zunächst nur dem Geiste vindiciren, mitten in die Natur eingedrungen. Nach der Eigenthümlichkeit unseres Verstandes pflegen wir eine zweckmäßige Thätigkeit immer nur in der Form einer bewußten Absicht zu denken, die sich dann weiter in der äußeren Welt Mittel sucht, um an diesen sich zu verwirklichen. Der Organismus ist aber ein bewußtlos wirkender Zweck, d. h. er ist in seiner Selbstbestimmung doch Natur, in seiner Freiheit doch Nothwendigkeit. Was aber Natur ist, sind wir immer genöthigt, auch den Verstandesbegriffen unterzuordnen, und so müssen wir, so unmöglich auch eine rein

mechanische Erklärung des Organismus sein mag, doch wieder den Mechanismus in ihm anerkennen. Der Organismus wird uns dadurch zu einer in sich widersprechenden Erscheinung, zu einer unbegreiflichen Verbindung einer inneren zweckmäßigen Thätigkeit und eines allseitig bedingten, von Außen abhängigen Processes. Wir sollen diese Widersprüche im Organismus nach Kant nur dadurch lösen können, daß wir wieder die teleologische Betrachtungsweise als eine schlechthin subjective fassen, d. h. als eine solche, die nur für unser menschliches Erkenntnißvermögen nothwendig, für das Wesen der Natur an und für sich aber durchaus nicht entscheidend sei. Offenbar ist diese Lösung im Grunde nur das Zugeständniß, daß der Organismus für uns unbegreiflich ist. Er ist unbegreiflich, weil wir nicht im Stande sind, zwischen den beiden in ihm verbundenen Elementen, nämlich dem mechanischen Proceß, in welchem das Eine nur durch das Andere bedingt ist, und dann der energischen, productiven Selbstbestimmung, eine innere Beziehung nachzuweisen. Der Organismus fällt so immer in seine Elemente aus einander. Trotzdem aber sollen wir aber nicht davon ablassen, alle Erscheinungen der Natur auch nach teleologischen Principien in Untersuchung zu ziehen. Das einseitige Festhalten des Mechanismus führt nach Kant ganz ebenso zu phantastischen Erklärungen als das einseitige Festhalten der teleologischen Betrachtung. Das erste muß eine Menge von mechanischen Kräften ersinnen, um sich die thatsächliche Ordnung in der Natur einigermaßen möglich zu denken, das zweite dagegen führt auf die Annahme eines göttlichen Verstandes, welcher ohne alle mechanische Mittel, d. h. auf eine durchaus wunderbare Weise, die Gestaltungen der Natur ordnet und beherrscht.

So sehr es auch für die wissenschaftliche Einsicht in das Wesen des Organismus eben darauf ankommen muß, die innere Beziehung aller in ihm enthaltenen Momente zu erkennen, also gerade die Widersprüche zu lösen, deren Lösung Kant vergebens anstrebt, so ist doch zuzugestehen, daß Kant schon durch die Unterscheidung des inneren und äußeren Zwecks die Erkenntniß der organischen Natur sehr wesentlich vorbereitet hat. Die philosophischen Systeme der neueren Philosophie bis zu Kant

hin kennen diesen Begriff nicht. Leibnitz spricht allerdings viel vom Organismus; Alles in der Natur soll nach ihm in verschiedenen Graden organisch gebildet sein. Allein sobald wir auf seine Principien zurückgehen, so zeigt sich dieser allgegenwärtige Organismus als ein Schein, der diesen Namen nicht verdient. Den Zweck faßt Leibnitz immer nur als einen äußerlichen, und auch alle diejenigen, welche zu dieser Zeit allen Zweck aus der Natur herauswerfen, haben immer diesen äußerlichen im Auge. Durch den Begriff des inneren Zwecks ist entschieden die allgemeine Basis für den Begriff des organischen Lebens gewonnen, und zugleich Fragen, Postulate gestellt, welche nothwendig auf eine tiefere Auffassung desselben hintreiben, als Kant sie selbst gegeben hat. Ich habe bisher die der teleologischen entgegengesetzte Auffassung der Natur kurzweg als die mechanische bezeichnet. Kant selbst thut dies. Dem sich selbst ausführenden Zwecke gegenüber ist ihm jede Gestalt der Natur ohne diese innere productive Thätigkeit mechanisch. Kant tritt nun aber noch in einer anderen Weise der mechanischen Naturanschauung, wie sie besonders in Cartesius und dem Atomismus ausgesprochen ist, entgegen, als durch die Idee des inneren Zwecks. Er giebt nämlich eine dynamische Deduction der Materie. Dieselbe ist enthalten in der schon vorher erwähnten Schrift: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Es soll diese Schrift einen Uebergang bilden aus der rein philosophischen Untersuchung in die empirische, indem sie den allgemeinsten empirischen Begriff, nämlich den Begriff der Materie entwickelt. Kant theilt diese Entwickelung nach seiner Kategorientafel in vier Abschnitte, von welchen der zweite, die Dynamik, entschieden der wichtigste ist. Wenn die streng mechanische Naturanschauung die Materie nur als das träge, kraftlose räumliche Sein faßt, welches von Außen in Bewegung gesetzt werden kann, so nimmt Kant in dieser Dynamik die Bewegung in den Begriff der Materie selbst auf. Die Materie ist ihm nämlich das Resultat zweier entgegengesetzter Kräfte, der Anziehungs- und der Zurückstoßungskraft. Kants Deduction ist kurz folgende: Daß die Materie den Raum erfüllt nicht blos durch ihre Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft, sehen wir schon daraus, daß dieselbe dem Ein-

dringen einer anderen in den Raum, den sie einnimmt, Widerstand leistet. Das Eindringen in einen Raum nämlich ist Bewegung; der Widerstand gegen die Bewegung ist die Ursache der Verminderung oder auch der Veränderung derselben in Ruhe. Nun kann aber mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was sie verändert oder aufhebt, als eine andere Bewegung eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung. Der Widerstand also, welchen die Materie allem Eindringen einer anderen in ihren Raum leistet, ist eine Ursache der Bewegung der letzteren in entgegengesetzter Richtung. Die Ursache einer Bewegung heißt aber Kraft. Und zwar ist diese Kraft eine solche, durch welche die Materie eine andere von sich entfernt, d. h. eine Repulsionskraft. Eben diese ist also der Materie als solche, schon indem sie ihren Raum einnimmt, zuzugestehen. Denken wir uns nun aber diese repulsive Kraft allein wirksam, so würde sie die Materie ins Unendliche zerstreuen; in keinem Raum also würde irgend ein Quantum der Materie anzutreffen sein, d. h. alle Räume wären leer und es existirte gar keine Materie. Die Existenz der Materie setzt somit eine Beschränkung der repulsiven Kraft voraus. Diese kann nur ausgehen von einer entgegengesetzten, ebenso ursprünglichen Kraft, d. h. also von einer solchen, welche eine Annäherung bewirkt, oder von einer Anziehungskraft. Denken wir uns diese wieder allein wirksam, so würden sich alle Theile der Materie ohne Hinderniß einander nähern, bis gar keine Entfernung mehr zwischen ihnen wäre, d. h. sie würden in einen mathematischen Punkt zusammenfließen, der Raum würde leer, ohne alle Materie sein. Wirkliche Materie, ein erfüllter Raum, kann also erst entstehen, wenn beide ursprüngliche Kräfte, Repulsions- und Attractionskraft, zusammen wirken und sich gegenseitig beschränken.

Daß Kant sich von dieser Deduction der Materie aus vor Allem gegen die Annahme von absolut dichten und undurchdringlichen Atomen, aus denen, mit leeren Zwischenräumen untermischt, alle Körper bestehen sollen, opponiren muß, liegt auf der Hand. Jede Materie ist vielmehr immer nur eine graduelle Raumerfüllung; d. h. jede Materie hat einen bestimmten Grad der Dichtigkeit, je nach dem bestimmten quantitativen Verhältniß, in welchem die Grundkräfte sich mit ein-

ander verbinden. Je größer die Anziehungskraft, desto dichter ist die Materie; da aber diese nie allein wirkt, sondern immer durch die Abstoßungskraft beschränkt wird, so ist eine absolute Dichtigkeit dem Begriffe der Materie widersprechend. Diese verschiedene Intensität der Raumerfüllung oder diese verschiedene Dichtigkeit der Materie wäre also nach den dynamischen Principien das einfachste, mit dem inneren Grunde der Materie unmittelbar zusammenhängende Phänomen. Ebenso nothwendig aber wie jeder Körper einen bestimmten Grad der Dichtigkeit haben muß, eben so wesentlich kommt ihm nach Kant auch eine ursprüngliche Elasticität zu. Diese ist nichts Anderes als die nothwendige Erscheinung der Repulsionskraft, durch welche der Körper dem Drucke von Außen immer einen graduellen Widerstand entgegensetzt. Die Repulsionskraft bezeichnet Kant auch als eine Flächenkraft, weil sie nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung wirken soll, die Anziehungskraft dagegen als eine durchdringende, weil sie ihrem Wesen nach von jedem Theile der Materie auf jeden anderen ins Unendliche sich hinerstreckt, also in die Ferne wirkt. Die unmittelbare Erscheinung dieser allgemeinen Anziehung ist die Gravitation, welche also nach Kant sogleich aus dem Wesen der Materie herzuleiten, unmittelbar mit dem dynamischen Begriffe derselben gesetzt ist.

Eine eingehende philosophische Kritik dieser Kantischen Deduction der Materie zu geben, liegt außer unserem Zweck. Die Frage, welche sich zunächst aufdringt, ist die: wie hängt de aufgestellte Begriff der Materie mit den allgemeinen Principien der Kantischen Philosophie, mit der kritischen Methode und ihren wesentlichen Resultaten zusammen? Daß der Begriff einer graduell verschiedenen, intensiven Raumerfüllung schon in den allgemeinen Grundsätzen, welche die Kritik der reinen Vernunft aufstellt, vorbereitet ist, ist leicht nachzuweisen. Allein wie sollen wir jene Zurückführung der Materie auf entgegengesetzte Kräfte eigentlich verstehen? Das Wesen der Materie an und für sich können diese Kräfte unmöglich ausdrücken; denn dies ist von allen Erscheinungen in gleicher Weise unerkennbar. Ist aber die Annahme dieser Kräfte nur für das menschliche Erkenntnißvermögen nothwendig, so müßte doch die Deduction

der Materie eben mit diesem in nähere Beziehung gesetzt werden, soll nicht der Schein entstehen, als wären an diesem Punkte die Schranken des menschlichen Erkennens durchbrochen, und das Ding an sich offenbar geworden. Entschieden ist es ein Mangel, daß Kant selbst nicht ausdrücklich diesen Schein aufdeckt, vielmehr die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft zu seinen kritischen Werken nur in ein sehr äußerliches Verhältniß setzt. Ferner aber fragt es sich: in wie weit geben uns die dynamischen Principien eine Einsicht in die besonderen Naturerscheinungen? Ohne Zweifel stellen wir mit vollkommenem Rechte die Forderung, daß allgemeine Principien sich im Besonderen bewähren müssen. Je weniger ich durch ihre Anwendung in das Besondere einzudringen vermag, desto abstracter, desto dürftiger sind sie. Kant selbst ist nun in der Anwendung seiner dynamischen Grundsätze äußerst vorsichtig. Die graduell bestimmte Dichtigkeit, dann die Elasticität und die Gravitation sind nach ihm die einzigen Erscheinungen, welche sich unmittelbar aus dem allgemeinen Begriffe der Materie als nothwendig ergeben. Was fangen wir aber mit den anderen Erscheinungen an? Wenn wir diese auch zunächst als empirisch gegebene Thatsachen aufnehmen, so müssen wir sie doch nothwendig dem allgemeinen Begriffe der Materie unterordnen, und dieser bietet uns immer nur ein irgendwie bestimmtes Verhältniß zwischen Repulsion und Attraction. Sind wir hierdurch im Stande, den Unterschied des Festen, Flüssigen, Luftartigen zu erklären? Die Erscheinungen des Lichts, der Wärme, des magnetischen, elektrischen, chemischen Processes und der in ihm auftretenden specifisch bestimmten Elemente? — Unter den Philosophen war es besonders Fries, welcher es versuchte, die dynamischen Principien speciell auf die verschiedenen Naturerscheinungen anzuwenden.*) Jedoch weicht Fries in so wichtigen Punkten von Kant ab, daß wir seine Naturphilosophie unmöglich nur als die weitere Ausführung Kantischer Ideen betrachten dürfen. Vor Allem faßt Fries die Materie nicht als das Resultat der entgegengesetzten Kräfte, sondern

*) Die mathematische Naturphilosophie nach philosophischer Methode bearbeitet. Ein Versuch von J. F. Fries. Heidelberg 1822.

als eine Substanz, welcher diese Kräfte als Qualitäten zukommen. Dies ist entschieden nicht die Ansicht Kant's, obwohl Fries dies behauptet. Ja es geht durch diese Auffassung im Grunde gerade der eigentliche Kern der dynamischen Anschauung verloren. Außerdem statuirt Fries, was Kant nicht that, eine Abstoßung in der Ferne und eine Anziehung in der Berührung; dadurch gewinnt er vier verschiedene Kräfte, und durch deren Combination eine größere Mannichfaltigkeit von Hypothesen als die Kantische Deduction zuließ. Fries geht sogar so weit, daß er Materien für möglich hält, deren Theile sich nur abstoßen, nicht anziehen; damit ist aber der eigenthümliche Boden der dynamischen Anschauung vollständig verlassen. — Von Seiten der empirischen Physik enthält die specielliste Durchführung der Kantischen Dynamik das Werk von Hildebrandt: Anfangsgründe der dynamischen Naturlehre (Erlangen 1802. 2 Th.). Gegenwärtig ist dies Werk nur insofern von Interesse, als es uns recht deutlich zeigt, wie es durchaus unmöglich ist, durch die Principien der Kantischen Dynamik den ganzen Reichthum der Naturerscheinungen zu umfassen. Es werden eine Menge von Zusätzen nöthig, welche mehr oder weniger mit der Dynamik im Widerspruche stehen, und trotz dem, trotz der gewagtesten, complicirtesten Hypothesen, gelingt es doch nicht, die Erscheinungen nach allen ihren Seiten, in ihrer ganzen, vollen Bestimmtheit auch nur hypothetisch zu erklären.

Für das Verhältniß der Kantischen Naturphilosophie zur empirischen Naturforschung kommt es nicht blos auf den unmittelbaren, directen Einfluß an, den Kant auf die Naturforscher ausgeübt, sondern es fragt sich zugleich, ob nicht die ganze Kantische Anschauung ihrem eigenthümlichen Geiste nach eine Parallele bildet zu den Entdeckungen und wesentlichen Tendenzen, in welchen die empirische Forschung dieser Zeit sich bewegte. In der nächst vorangehenden Periode, sahen wir, wandte sich die Beobachtung überwiegend an die Erscheinungen der Bewegung. Es gelang der Empirie, die allgemeinen Gesetze der irdischen und himmlischen Bewegung so vollständig zu entdecken, daß der Zeit nach Newton fast nur die weitere mathematische Formirung derselben übrig blieb. In der Zeit der dynamischen Naturphilosophie dagegen nehmen die magneti-

schen, elektrischen und chemischen Erscheinungen entschieden das wesentliche Interesse der Empirie in Anspruch; diese vor Allem sind es, welche man durch die ganze Mannichfaltigkeit ihrer Formen in den scharfsinnigsten Versuchen und mit unverwüstlicher Ausdauer verfolgt, um das Constante, die allgemeinen Gesetze derselben zu entdecken. Und zwar beziehen sich die gefundenen Gesetze füͤrerst auf die genannten Erscheinungen in ihrem Unterschiede, in ihrer Trennung von einander; die Combination derselben, die Beobachtung ihres mannichfachen Ineinandergreifens, und der Versuch, sie trotz ihres Unterschiedes auf einen gemeinsamen Grund zurückzuführen, gehören dem wesentlichen Gehalte nach der neuesten Zeit an. Den Uebergang in diese bezeichnet die Entdeckung der Voltaischen Säule; denn an dieser vor Allem kommt es an den Tag, wie der magnetische, elektrische und chemische Proceß unzertrennlich in einander greifen. Der specifische Charakter dieser drei Processe besteht im Allgemeinen darin, daß in ihnen die Polarität in der prägnantesten Weise hervortritt. Die polare Erscheinung enthält einen inneren wesentlichen Gegensatz in sich, eine unzertrennliche Beziehung zweier Seiten, Extreme auf einander. Daß sich entgegengesetzte Pole anziehen, gleichnamige aber abstoßen, ist das allgemeine Gesetz der Polarität. Das Resultat aber des Anziehens erscheint als eine neutrale, indifferente Einheit, welche aus sich selbst nicht im Stande ist, den Gegensatz zu erzeugen, und so zur neuen Thätigkeit durch eigene Energie zu erwachen. In Bezug auf die magnetische Polarität mußte es sogleich auffallen, daß sie, einerseits, gebunden an ein Metall, als ein Isolirtes auftritt, von der anderen Seite aber im unmittelbarsten Zusammenhange mit dem allgemeinen Leben der Erde steht. Ferner aber scheint der magnetische Proceß in die innere Qualität des Körpers, an welchem er haftet, schlechthin nicht einzugreifen; das Eisen zeigt keine weitere Veränderung, wenn es zum Magnet wird, oder die magnetische Polarität wieder verliert; nur das räumliche Anziehen und Abstoßen, diese einfachste, abstracteste Form ist es, in welcher der Magnetismus zur Erscheinung kommt. In dem elektrischen Processe dagegen treten andere Momente hinzu; vor Allem ist das Aufheben der elektrischen Spannung mit einer Erschütterung

des Körpers und einem Leuchten verbunden. Ferner aber vermag sich dem elektrischen Proceß kein Körper schlechthin zu entziehen, wenn auch die Rolle, welche er in diesem spielt, vielfach von zufälligen Aeußerlichkeiten abhängt und seine specifische Bestimmtheit unberührt läßt. Erst der chemische Proceß erfaßt den ganzen Körper, seine ganze specifische Beschaffenheit, verändert ihn durch und durch und läßt keinen Theil unangetastet. Die allgemeine Form der Polarität tritt daher hier zunächst in den Hintergrund. Es handelt sich um die einzelnen specifischen Qualitäten selbst und deren bestimmte Beziehung zu einander; ob und unter welchen Bedingungen, in welchem quantitativen Verhältnisse sie sich chemisch neutralisiren, und wie kräftig diese Verbindung ist in Beziehung zu anderen. Die allgemeine Materie scheint zerfallen in eine Menge von specifisch bestimmten Materien, und jede derselben hat ihre specifische Polarität, ihr constantes Verhältniß zu jeder anderen.

Diese Erscheinungen der Polarität bilden nun den unmittelbaren Gegensatz zur äußerlichen mechanischen Bewegung. In dieser weist kein Körper wesentlich auf einen anderen hin und über sich hinaus; jeder ist nur das träge, räumliche Sein, welches zufälliger Weise von Außen bewegt und ebenso äußerlich wieder zur Ruhe gebracht wird. Der in der Polarität verwickelte Körper dagegen ragt durch das innere Streben zu einem anderen über den Raum hinaus, welchen er unmittelbar einnimmt; er ist für sich ein Unvollständiges, mit einem Anderen Zusammengehöriges, und eben dadurch hat er den Trieb der Bewegung in sich selbst. In den verschiedenen Formen der Polarität dringt diese innere Unruhe in immer tieferer Weise in den Körper ein. In dem magnetischen Proceß erscheint sie als ein Vereinzeltes, Absonderliches, in dem elektrischen Proceß allerdings schon als ein Allgemeines, aber doch nur oberflächlich den Körper Afficirendes, dagegen in dem chemischen Proceß ist der Körper seiner ganzen Natur nach von inneren Gegensätzen durchdrungen. Die Materie ist nicht die in sich selbst gleiche Ausdehnung, sondern vielmehr eine Vielheit von specifischen Bestimmtheiten; und zwar stehen diese nicht als selbständig einander gegenüber, sind nicht beziehungslose Atome, sondern haben ein inneres wesentliches Verhältniß zu einander,

in welchem sie durch ihre Bestimmtheit auf einander hinweisen und sich gegenseitig durchdringen. Die Ruhe, Trägheit der Materie ist sonach nur das neutrale Product aufgehobener innerer Gegensätze. Als neutral ist dieses Product freilich auch träge, allein diese Trägheit ist keine ursprüngliche, sie stellt nicht das Wesen der Materie dar, ist nicht die erste und höchste Definition der Materie.

Wie viel Kant in seinen allgemeinen Reflexionen über die Materie durch die empirische Kenntniß dieser polaren Erscheinungen angeregt wurde, ist nicht zu bestimmen; ebenso wenig, wie viel die experimentirenden Physiker durch Kant's Gedanken bewußt und unbewußt in ihrer Arbeit gefördert sind; entschieden aber bildet die empirische Physik durch den Besitz der besonderen Gesetze der Polarität denselben Gegensatz gegen die empirischen Anschauungen der nächst vergangenen Zeit, wie Kant's Dynamik gegen die mechanische Naturphilosophie. Kant nimmt die Polarität sogleich in den Begriff der Materie auf; diese ist wesentlich die neutrale Einheit entgegengesetzter Kräfte. Damit sind freilich die besonderen Erscheinungen der Polarität noch durchaus nicht begriffen. Ja, die Kantische Dynamik reicht zur Erklärung derselben überhaupt nicht aus, obwohl die Naturforscher, welche sich der Kantischen Dynamik anschlossen, vorzugsweise auf sie hinwiesen, um die dynamische Deduction der Materie zu rechtfertigen. Die philosophische Idee einer Materie, welche innerlich von bewegenden Kräften durchdrungen ist, und die empirische Kenntniß der Erscheinungen, in welchen gerade diese innere Kräftigkeit prägnant hervortritt, stehen also hier noch unvermittelt einander gegenüber. *)

---

*) Vergl. Schaller, Geschichte der Naturphilosophie. 2. Th. S. 297 ff.

Ein und dreißigster Brief.

Die Naturanschauung Fichte's.

Obwohl das Interesse an der Natur in der Fichte'schen Philosophie vollständig zurücktritt, so ist dieselbe dennoch auch für die Entwickelung der physischen Weltanschauung ein sehr wichtiges Ferment. Es war nämlich diese Interesselosigkeit an der Natur bei Fichte nicht etwa blos eine individuelle Antipathie, sondern sie stützte sich vielmehr auf seine philosophischen Principien, ist ein wesentliches Moment in seiner ganzen Weltanschauung. Es kommt daher in ihr eine Richtung des Geistes zum Ausdruck, die trotz ihrer Einseitigkeit nicht im Entferntesten eine zufällige, werthlose, historisch unberechtigte ist. Nur durch diese Richtung hindurch war eine tiefere Weltanschauung zu erreichen. Und so bereitet denn Fichte gerade durch die principielle Gleichgültigkeit gegen die Natur die Principien der Naturanschauung vor, in welcher sich die Wissenschaft der neuesten Zeit bewegt.

Die Fichte'sche Philosophie ist die nothwendige Consequenz der Kantischen. Will man nicht die Spitzen der letzteren abbrechen, ihren wesentlichen Kern verflachen, so wird man nothwendig zu Fichte fortgetrieben. Fichte entwickelt das ganze System des Wissens aus dem Princip, durch welches auch schon bei Kant, wenn auch nicht ausdrücklich, alle Formen des Geistes und alle Disciplinen der Wissenschaft zusammengehalten wurden, nämlich aus dem Selbstbewußtsein. Stellen wir uns zunächst theoretisch der objectiven Welt gegenüber, so hält Fichte streng fest, daß alles Erkennen im Grunde nur ein Wissen des menschlichen Geistes von sich selbst sei. Offenbar wird hiemit das Erkennen im eigentlichen Sinne geleugnet. Erreicht unser Wissen nicht das Wesen an und für sich, ist es vielmehr immer nur eine in uns selbst verlaufende, uns nicht aus uns heraus versetzende Bewegung, bleibt also der Inhalt desselben immer nur unser eigenes Ich, so wird in diesem Wissen eben das nicht erreicht, wodurch dasselbe erst zu einem wirklichen

wird, nämlich eine Uebereinstimmung unseres Denkens mit den Dingen. Auch in Bezug auf die Natur können wir daher nach Fichte theoretisch keine Bestimmung finden, welche ihr selbst, ganz abgesehen von der Beziehung auf uns, zukäme, ihr Wesen an und für sich ausdrückte. Ja, wir sind theoretisch gar nicht im Stande, uns auch nur von der wirklichen Existenz einer außer uns bestehenden Natur zu überzeugen. Vor Allem versetzt uns gerade die Form unseres Selbstbewußtseins, durch welche wir in dem unmittelbarsten Connex mit der Natur zu stehen scheinen, nämlich die Empfindung, am allerwenigsten aus uns heraus. Schwer ist der Körper für unser Gefühl, gefärbt für unser Auge; ebenso hat er einen bestimmten Geschmack, Geruch für unsere Sinne des Schmeckens und Riechens; allein was der Körper für sich sei, ohne die Beziehung auf unsere Sinne, ist damit in keiner Weise gefunden. Die Empfindung erscheint uns nur darum als eine unmittelbare Einwirkung der Körper auf uns, als nicht durch uns, sondern nur durch die Körper hervorgebracht, weil sie eine durchaus unbewußte Thätigkeit unseres Geistes ist. Sobald wir zu reflectiren anfangen, finden wir die Empfindung immer schon vor, und doch ist es schlechthin unmöglich, daß dem Selbstbewußtsein, welches durch und durch Thätigkeit ist, irgend Etwas nur von Außen gegeben werden könnte. Die Empfindung für sich geht aber auch noch gar nicht dazu fort, ihren bestimmten Inhalt von einer äußeren Körperwelt herzuleiten. Vielmehr wird ein Individuum, so lange es schlechthin befangen ist in seiner Empfindung, alle seine Affectionen nur als seine eigenen empfinden, ohne die Frage aufzuwerfen, woher diese Empfindungen kommen. Daß ich diese meine eigenen Affectionen auf äußere Gegenstände beziehe, setzt schon eine höhere Thätigkeit voraus, als die in der Empfindung bereits liegt. Ich selbst muß meine Empfindungen aus mir herauswerfen, außer mir hinschauen, sollen sie mir als angeschaute Gegenstände gegenüber treten. „Es wird durch das Schauen etwas hingeworfen, etwa, wenn man ein Gleichniß will, wie der Maler aus seinem Auge die vollendete Gestalt auf die Fläche hinwirft, gleichsam hinsieht, ehe die langsamere Hand ihre Umrisse nachmachen kann.“ Auch diese Anschauung, dies Hinzeichnen meiner Empfindungen in Raum

und Zeit, geht noch ohne Bewußtsein vor sich, und eben darum hält der anschauende Geist das Product seiner eigenen Thätigkeit für ein ihm nur von Außen gegebenes. Offenbarer tritt die Thätigkeit des Selbstbewußtseins hervor, wenn wir die Anschauungen zu allgemeinen Vorstellungen fortbilden, und wenn wir weiter nach dem Nothwendigen, den constanten Gesetzen der Erscheinungen fragen. Alle diese Gesetze sind aber immer nur Producte unseres Verstandes, sind unsere Gedanken, entstehen durch das Unterordnen unserer Empfindungen und Anschauungen unter allgemeine Verstandesbegriffe, und wir kommen somit auch durch diese nie aus der Sphäre des Selbstbewußtseins heraus zu den Dingen an sich hinüber. Nun entsteht aber die Frage: Mag auch immerhin Alles, was wir von der Körperwelt aussagen, nur ein Product unseres Selbstbewußtseins, nur eine besondere Weise unserer eigenen geistigen Thätigkeit sein, müssen wir nicht doch, um diese Weise unserer Thätigkeit zu erklären, ein außer uns bestehendes, selbständiges Sein voraussetzen, von welchem irgendwie unsere Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen herrühren? Wie sollte sonst unser Geist dazu kommen, noch irgend etwas Anderes als nur sich selbst vorzustellen? Ist das Selbstbewußtsein durch und durch Thätigkeit, Handlung, wie kommt es dazu, sich selbst zu beschränken, was es doch offenbar thut, indem es das Bild eines Anderen, der ihm selbständig gegenüberstehenden sinnlichen Welt entwirft? Allein wollten wir nun auch ein solches selbständiges Sein außer unserem Selbstbewußtsein, also ein Nichtich, ein Ding an sich, annehmen, so könnten wir offenbar nichts Bestimmtes von ihm aussagen; auch daß es *außer* uns existirt, ist im Grunde schon zu viel gesagt, denn es liegt darin schon die Räumlichkeit, welche ja nur die Form unserer eigenen Anschauung ist. Auch bleibt ein für alle Mal fest stehen, daß eine Einwirkung auf uns, die nicht sogleich in unsere eigene Thätigkeit umschlägt, absolut unmöglich ist. Somit wäre es also immer nur ein *Anstoß* zu einer bestimmten Weise unserer Thätigkeit, der uns irgendwie träfe, den wir aber durchaus nicht weiter begreiflich machen können, weil er, sobald wir ihn nur denken, schon zu einem Momente unseres Bewußtseins geworden ist. Eben dieser unauflösbare

Widerspruch ist nach Fichte das Resultat aller theoretischen Untersuchungen. Wir sind theoretisch gar nicht im Stande, uns von der Wirklichkeit einer uns gegenüber stehenden sinnlichen Welt zu überzeugen. Allerdings werden wir dazu getrieben, irgend Etwas, das nicht wir selbst sind, zur Erklärung unserer Empfindungen anzunehmen, allein ebenso sehr verschwindet uns dies Etwas wieder, sobald wir es genauer ins Auge fassen. Es ist eben nur unsere Annahme, unser Gedanke.

Anders stellt sich die Sache, wenn wir von der theoretischen Vernunft zur praktischen fortgehen. Erst die praktische Vernunft, der Wille, die freie Selbstbestimmung ist die ganze, volle Wirklichkeit des menschlichen Geistes. Der Geist ist durch und durch praktischer Natur. Nicht im Erkennen erreicht er daher sein Wesen, sondern umgekehrt, das Wollen ist das Fundament alles Wissens und aller Gewißheit. Daß der Geist frei ist, und daß die freie Selbstbestimmung sein eigentliches Wesen, dies ist unmittelbar mit dem Selbstbewußtsein gegeben und daher über allen theoretischen Zweifel schlechthin erhaben. In Wahrheit bestimmt sich nur derjenige selbst, welcher sich von allen natürlichen Trieben und Begierden, von allen egoistischen Motiven frei macht, und die Pflicht nur um ihrer selbst willen ausführt. Moralisches, sittliches Handeln ist erst wirkliche Freiheit. Dies also ist der Zweck, welchem alles Andere, auch das Erkennen, unterzuordnen ist, gegen welchen alle anderen Interessen als werthlos verschwinden, durch dessen unabläßiges Verfolgen der Mensch einzig und allein zu einer wirklichen Befriedigung in sich gelangen kann. Eine freie Selbstbestimmung ist aber wieder unmöglich ohne eine Sphäre ihrer Thätigkeit, ist unmöglich ohne Widerstand, ohne Kampf. Hier allein ist der Punkt, wo unsere theoretischen Zweifel über die Wirklichkeit einer sinnlichen Welt sich lösen. Es ist ein praktisches Bedürfniß, an diese Wirklichkeit zu glauben, weil nur dadurch die Freiheit zur Handlung, zur Ausführung kommt. Mein Wille, mein sittliches Handeln wäre ein durchaus illusorisches, wenn das Streben, der Kampf, welcher in ihm liegt, nur Bilder meiner eigenen Phantasie, nicht eine wirkliche, durch meine Freiheit zu überwindende und geistig zu gestaltende Welt sich gegenüber hätte. „Meine Welt ist — Object und Sphäre

meiner Pflichten und absolut nichts Anderes; eine andere Welt, oder andere Eigenschaften meiner Welt giebt es für mich nicht. Alles, was für mich da ist, dringt nur durch diese Beziehung seine Existenz mir auf, und nur durch diese Beziehung fasse ich es, und für eine andere Existenz fehlt es mir gänzlich am Organ." „Nicht die Einwirkung vermeinter Dinge außer uns, welche ja für uns, und für welche ja wir nur insofern sind, inwiefern wir schon von ihnen wissen; ebenso wenig ein leeres Bilden durch unsere Einbildungskraft und unser Denken, deren Producte ja wirklich als solche leere Bilder erscheinen würden, — nicht diese sind es, sondern der nothwendige Glaube an unsere Freiheit und Kraft, an unser wirkliches Handeln, und an bestimmte Gesetze des menschlichen Handelns ist es, welcher alles Bewußtsein einer außer uns vorhandenen Welt begründet — ein Bewußtsein, das selbst nur ein Glaube ist, da es auf einen Glauben sich gründet, aber ein aus jenem nothwendig erfolgender Glaube. Wir sind genöthigt anzunehmen, daß wir überhaupt handeln, und daß wir auf eine gewisse Weise handeln sollen; wir sind genöthigt, eine gewisse Sphäre dieses Handelns anzunehmen: diese Sphäre ist die wirklich und in der That vorhandene Welt, so wie wir sie antreffen; und umgekehrt — diese Welt ist absolut nichts Anderes, als jene Sphäre, und erstreckt auf keine Weise sich über sie hinaus. Von jenem Bedürfniß des Handelns geht das Bewußtsein der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt vom Bewußtsein der Welt das Bedürfniß des Handelns; dieses ist das Erste, nicht jenes, jenes ist das Abgeleitete. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft. Die Gesetze des Handelns für vernünftige Wesen sind unmittelbar gewiß: ihre Welt ist gewiß nur dadurch, daß jene gewiß sind. Wir können den ersteren nicht absagen, ohne daß uns die Welt, und mit ihr wir selbst in das absolute Nichts versinken; wir erheben uns aus diesem Nichts, und erhalten uns über diesem Nichts lediglich durch unsere Moralität."*)

Sie sehen, was in der Fichte'schen Anschauung aus der Na-

*) Fichte, Bestimmung des Menschen.

tur wird. Theoretisch angesehen ist die Natur der Complex unserer Empfindungen, Anschauungen, Verstandesgesetze, die wir uns aus einem unmittelbaren praktischen Bedürfnisse heraus als eine sinnliche Welt gegenüberstellen, ohne zunächst das Bewußtsein zu haben, daß alle Bestimmtheit, aller Reichthum der Formen, alle gesetzmäßige Ordnung, die wir in der Beobachtung der Natur finden, nichts Anderes ist, als der Reflex unseres eigenen Geistes. Praktisch angesehen ist die Natur die Bedingung, die Sphäre unsers Handelns. Wir erkennen sie an, sind aber sogleich darauf bedacht, sie, so weit es nur angeht, unserem Willen, unseren sittlichen Zwecken unterzuordnen. Gerade das — behauptet Fichte — was wir in unserem sittlichen Handeln aus den Dingen machen, ist ihr Wesen. Dies sittliche Interesse bleibt immer das höchste, und nur um das sittliche Handeln nach seinen Bedingungen und seinem Erfolge sich zur Einsicht zu bringen, wendet sich die philosophische Betrachtung auch an die Erscheinungen der Natur. So finden wir denn in dem Naturrechte und in der Sittenlehre von Fichte solche praktische Deduction der Materie, des Organismus, des Lichts, der Luft, aus der freilich nur zu offen hervorgeht, daß die wissenschaftliche Naturforschung hier nichts zu suchen hat. Jene Formen der Natur müssen sein, sollen die Menschen sittlich auf einander einwirken, zu einem sittlichen Leben zusammentreten; eine weitere Frage über das Wesen derselben ist ohne sittliches, d. h. überhaupt ohne Interesse.

Ich theile Ihnen zum Schlusse den Anfang aus einer sehr charakteristischen Rede mit, mit welcher Fichte im Jahre 1794 seine philosophischen Vorlesungen schloß. Fichte selbst gab dieser Rede in dem Drucke die Ueberschrift: Ueber die Würde des Menschen. „Wir haben den menschlichen Geist vollständig ausgemessen; — wir haben ein Fundament gelegt, auf welches sich ein wissenschaftliches System, als getroffene Darstellung des ursprünglichen Systems im Menschen erbauen lasse. Wir thun zum Schlusse einen kurzen Ueberblick über das Ganze. Die Philosophie lehrt uns alles im Ich aufsuchen. Erst durch das Ich kommt Ordnung und Harmonie in die todte, formlose Masse. Allein vom Menschen aus verbreitet sich Regelmäßigkeit rund um ihn herum bis an

die Grenzen seiner Beobachtung, — und wie er diese weiter vorrückt, wird Ordnung und Harmonie weiter vorgerückt. Seine Beobachtung weist dem bis ins Unendliche Verschiedenen, — jedem seinen Platz an, daß keines das andere verdränge; sie bringt Einheit in die unendliche Verschiedenheit. Durch sie halten sich die Weltkörper zusammen, und werden nur Ein organisirter Körper; durch sie drehen die Sonnen sich in ihren angewiesenen Bahnen. Durch das Ich steht die ungeheure Stufenfolge da von der Flechte bis zum Seraph; in ihm ist das System der ganzen Geisterwelt, und der Mensch erwartet mit Recht, daß das Gesetz, das er sich und ihr giebt, für sie gelten müsse; erwartet mit Recht die einstige allgemeine Anerkennung desselben. Im Ich liegt das sichere Unterpfand, daß von ihm aus eine unendliche Ordnung und Harmonie sich verbreiten werde, wo jetzt noch keine ist; daß mit der fortrückenden Cultur des Menschen zugleich die Cultur des Weltalls fortrücken werde. Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnungslos ist, wird durch den Menschen in die schönste Ordnung sich auflösen, und was jetzt schon harmonisch ist, wird — nach bis jetzt unentwickelten Gesetzen — immer harmonischer werden. Der Mensch wird Ordnung in das Gewühl und einen Plan in die allgemeine Zerstörung hineinbringen; durch ihn wird die Verwesung bilden, und der Tod zu einem neuen herrlichen Leben rufen. — Das ist der Mensch, wie wir ihn blos als beobachtende Intelligenz ansehen; was ist er erst, wenn wir ihn als praktisch-thätiges Vermögen denken! Er legt nicht nur die nothwendige Ordnung in die Dinge, er giebt ihnen auch diejenige, die er sich willkührlich wählte; da, wo er hintritt, erwacht die Natur; bei seinem Anblicke bereitet sie sich zu, von ihm die neue schönere Schöpfung zu erhalten. Schon sein Körper ist das Vergeistigtste, was aus der ihn umgebenden Materie gebildet werden konnte; in seinem Dunstkreise wird die Luft sanfter, das Klima milder, und die Natur erheitert sich durch die Erwartung, von ihm in einen Wohnplatz und in eine Pflegerin lebender Wesen umgewandelt zu werden. Der Mensch gebietet der rohen Materie, sich nach seinem Ideal zu organisiren, und ihm den Stoff zu liefern, dessen er bedarf. Ihm schießt das, was vorher kalt und todt war, in das nährende

Korn, in die erquickende Frucht, in die belebende Traube herauf, und sie wird ihm in etwas Anderes heraufschießen, sobald er ihr Anderes gebieten wird. Um ihn herum veredeln sich die Thiere, legen unter seinem gescheueten Auge ihre Wildheit ab, und empfangen eine gesündere Nahrung aus der Hand ihres Gebieters, die sie ihm durch willigen Gehorsam vergüten."

Zwei und dreißigster Brief.

Die Naturphilosophie Schelling's und Hegel's.

Unsere Betrachtung führt uns zu einem philosophischen System, an welches man jetzt vorzugsweise zu denken pflegt, wenn von Naturphilosophie die Rede ist — nämlich zu dem Schelling'schen. Bei einem großen Theile der empirischen Naturforscher gilt es als eine ausgemachte Sache, daß die Schelling'sche Naturphilosophie nichts Anderes ist als ein hohles Gerede, an welchem überhaupt auf das Handgreiflichste offenbar geworden ist, daß das sogenannte reine, speculative Denken nicht im Stande ist, das innere Wesen der Natur aufzuschließen. Sicherlich hat Schelling, und besonders seine Anhänger, viel Schuld an dem Mißtrauen, mit welchem die empirische Naturforschung sich gegenwärtig von jeder philosophischen Betrachtung der Natur abwendet. Uebereilungen haben sich die Schellingianer hinreichend zu Schulden kommen lassen. Auch hat die ganze Schelling'sche Naturanschauung eine Seite an sich, von welcher sie zu einem formellen, unfruchtbaren Vergleichen und Parallelisiren auffordert, welches, so geistreich es auch erscheinen mag, doch von dem wirklichen Erkennen sehr weit entfernt ist. Man darf jedoch über diese Schattenseite nicht den inneren gesunden Kern, nicht die ewige Wahrheit der Schelling'schen Naturphilosophie übersehen. Sie bleibt trotz aller jener Uebereilungen, trotz des hohlen Formalismus, in wel-

chen sie ausläuft, doch eine epochemachende Gestalt in der Entwickelung der physischen Weltanschauung. Eben dies hervorzuheben, wird meine Aufgabe sein.

Die Schelling'sche Philosophie liegt nicht als ein fertiges, abgeschlossenes System vor uns. Vielmehr kleidete Schelling seine Ideen in sehr verschiedene Formen, fing immer wieder von vorn an, führte einzelne Seiten außer dem systematischen Zusammenhange weiter aus, verkündete auch wiederholt eine systematische Vollendung seiner Philosophie, obwohl gerade seine späteren Schriften viel aphoristischer sind als seine ersteren. Theilweise liegt in diesen verschiedenen Formen der Schelling'schen Philosophie auch ein verschiedener Gehalt. Sie stellen eine Reihe von sehr nahe verwandten Entwickelungsstufen dar. Auf jeder dieser Stufen aber zeigt Schelling ein Schwanken in der philosophischen Terminologie, ein Suchen nach einer bestimmten Form, welches zu keinem sicheren, concisen, dem Inhalte schlechthin entsprechenden Ausdrucke kommt. Jenen inneren Bildungsgang der Schelling'schen Philosophie zu verfolgen, liegt außer unserer Aufgabe. Ich fasse dieselbe in der Gestalt, in welcher sie sich epochemachend der ganzen Entwickelung des Denkens einreiht. Auch wird die Grundidee, mit der wir es hier vorzugsweise zu thun haben, durch den Wechsel der verschiedenen Formen nicht wesentlich berührt.

Erlauben Sie mir zunächst einen Rückblick auf unsere früheren Betrachtungen. Wir hatten zuerst, mit dem Eintritte der neueren Philosophie, eine Naturanschauung, in welcher der Natur alles Leben, alle innere Selbständigkeit schlechthin abgesprochen wurde. Die absolute Nothwendigkeit eines äußeren Mechanismus durchdrang alle Erscheinungen der Natur. Wollen wir uns die Weltanschauung dieser mechanischen Naturbetrachtung vollenden, so haben wir die Unselbständigkeit aller Erscheinungen auch auf die Sphäre des Geistigen auszudehnen. Auch das geistige Individuum vermag aus diesem Mechanismus, in welchem das Eine immer wieder durch das Andere bedingt ist, nicht herauszutreten; auch in ihm ist die freie Selbstbestimmung ein Schein, eine Täuschung, welche nur daher kommt, daß wir die vielen verschiedenen Ursachen nicht kennen, die von allen Seiten uns treffen und in Bewegung setzen. Eben diese all-

gegenwärtige, Alles umfassende Nothwendigkeit ist die Idee des Göttlichen selbst, welches als die eine und allgemeine Substanz alles selbständige, individuelle Leben vernichtet, zu einem verschwindenden, werthlosen Accidens seiner selbst macht. Dieser ersten Weltanschauung trat eine zweite gegenüber, welche in Kant und Fichte ihren wissenschaftlichen Ausdruck fand. Im Grunde ist der menschliche Geist schon dadurch aus jener allgemeinen Nothwendigkeit heraus, daß er dieselbe weiß, sie sich zum Bewußtsein bringt. Er steht als freies Ich derselben gegenüber. Eben dies Ich, das Selbstbewußtsein ist das Princip, welchem die Kantische, und noch consequenter und durchgreifender die Fichtische Philosophie alle Erscheinungen des Wirklichen unterordnet. Wir können uns, wenn wir dies festhalten, sehr leicht in diesen philosophischen Systemen orientiren. Das Selbstbewußtsein kann mir von keiner äußeren Macht gegeben werden; denn es ist nichts Anderes, als die unendliche Energie, sich aus allem Aeußeren herauszuziehen, sich diesem entgegenzusetzen, also sich selbst hervorzubringen, die That seiner selbst zu sein. Geht unser Wesen aber auf in diese Energie des Selbstbewußtseins, so folgt zunächst, daß wir das Innere der sinnlichen Welt unmöglich erkennen können. In allem Anderen, was wir zu erkennen meinen, sind wir im Grunde uns immer nur selbst Gegenstand. Alle Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen gehören eben uns an, sind Erscheinungen, Formen unseres eigenen Selbstbewußtseins, aber nicht Formen der Natur, der Welt an und für sich. Diese Beschränktheit des Erkennens ist aber von der anderen Seite die Unbeschränktheit des Willens. Denn Selbstbestimmung liegt unmittelbar im Selbstbewußtsein. Denken wir uns den Menschen schlechthin befangen in seinen Trieben und Begierden, schlechthin bestimmt und abhängig von äußeren Einflüssen — wie vermöchte er in diesem Außersichsein, in diesem Verlorensein in die äußere Welt sich selbst zu erfassen? Die Freiheit des Willens ist daher mit dem Selbstbewußtsein ohne Weiteres gegeben. Die höchste Forderung, welche an den Menschen zu stellen ist, kann daher keine andere sein, als eben diese freie Selbstbestimmung, die in seinem Wesen liegt, auszubilden und durchzuführen, nichts Anderes zu sein, als diese unendliche Energie der Frei-

heit. Ist nun aber diese Selbstbestimmung nicht wieder eine illusorische, wenn wir sie nur im Selbstbewußtsein verlaufen lassen? Gehört nicht zu ihr das wirkliche Handeln, das Ausführen der freien Entschlüsse in der objectiven, sinnlich gegebenen Welt? Muß ich also im Interesse meiner Freiheit nicht voraussetzen, daß eine solche wirklich existirt, und muß ich nicht weiter voraussetzen, daß sie keine absolute, unüberwindliche Macht für meinen Willen ist? Würde ich denn überhaupt handeln, wenn ich vorn herein von der Resultatlosigkeit desselben, von der Unmöglichkeit, meine freien Entschlüsse durchzuführen, überzeugt wäre? Eben dies Vertrauen, diese Gewißheit, daß die Welt sich meinem freien sittlichen Wollen immer mehr und mehr fügen muß, daß der Geist also immer mehr und mehr Herr seiner selbst und der ganzen Wirklichkeit werden wird, ist nach Fichte Religion. Ein anderer Glaube, als dieser sich auf die sittliche Freiheit stützende, als dieser Glaube an die moralische Weltordnung, ist ein unfreier, nicht aus der Innerlichkeit des Geistes hervorgegangener, ist Aberglaube. Auch werden wir annehmen müssen, daß dieser Kampf des Geistes mit der sinnlichen Welt in alle Ewigkeit fortdauert; denn ohne Kampf wäre die Freiheit ein Schein, wäre nicht in jedem Momente die That ihrer selbst.

Die Größe, Erhabenheit der Fichte'schen Weltanschauung liegt in ihrer sittlichen Tendenz; ihre Schwäche aber darin, daß sie die sittliche Freiheit und ihre Verwirklichung doch immer nur als Glaube faßt, der das Wissen ausschließt; d. h. darin, daß Fichte über das Princip des Selbstbewußtseins nur hinausstrebt, ohne dasselbe wirklich zu durchbrechen. Ist jener das Wissen ausschließende Glaube im Grunde nicht ebenso sehr auch der Zweifel? Werde ich in meinem praktischen Vertrauen zu der absoluten weltüberwindenden Macht der geistigen Freiheit nicht immer wieder irre, wenn ich mich an die Unmöglichkeit erinnere, theoretisch über mein Selbstbewußtsein hinauszugehen? Muß ist nicht auch von diesem Vertrauen sagen, was ich von allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken behaupte, daß nämlich dasselbe eben nur mir angehört, mein Bedürfniß, das Product meines eigenen Selbstbewußtseins ist? Und wird nicht sogleich durch dieses Bewußtsein jenes Vertrauen von

Grund aus erschüttert? Wie vermag ich aber ferner einen Inhalt für meinen Willen zu finden, welcher wirklich der Ausführung in die mir gegenüberstehende Welt werth wäre? Bewegt sich dieser Inhalt nicht nothwendig in den Schranken meines Selbstbewußtseins? Ist es daher nicht eine in sich widersprechende Forderung, daß sich die Welt diesen Producten meines Selbstbewußtseins fügen soll? Muß ich daher nicht den Glauben an die moralische Weltordnung als eine Illusion meines sittlichen Triebes, also als Aberglauben wieder zurücknehmen? Bleibt also dem Geiste noch ein anderes Resultat übrig, als dieses Bewußtsein seiner Hohlheit, seiner absoluten Entleerung, des unendlichen Widerspruchs in sich, in seinem Wissen das Wissen der Wahrheit, d. h. das wirkliche Wissen, und in seiner Freiheit das Handeln, d. h. die wirkliche Freiheit auszuschließen?

Nur zu oft wird die Behauptung, daß das Wesen der Dinge für den menschlichen Geist unerkennbar sei, so hingesprochen, ohne daß man sich der Consequenzen bewußt wird, zu welchen dieselbe zuletzt führt. Man hält dieses Festhalten der Beschränktheit und Endlichkeit für reine Bescheidenheit, Demuth, übersieht aber den Stolz, in welchen diese Demuth umschlägt, wenn sie hartnäckig sich der Macht der Wahrheit entgegenstellt. Ist die Schranke, die mich schlechthin von der Wahrheit trennt, nicht auch eine Schranke für die Wahrheit selbst? Ist nicht die Wahrheit ebenso endlich als ich selbst, wenn sie sich mir nicht zu offenbaren vermag, wenn sie nur auf sich angewiesen, nicht aus ihrem Himmel heraustreten, nicht alle Welt durchdringen, nicht allgegenwärtig sein kann? Gehört es daher nicht zum Wesen der Wahrheit, daß sie gewußt wird? Ist daher der Gedanke eines unerkennbaren Inneren nicht der offenbarste Widerspruch in sich? Jenes Innere soll das ewige von uns unabhängige Wesen, die Wahrheit in ihrer Unbedingtheit, in ihrer unendlichen Selbständigkeit bedeuten; allein indem es sich nicht ausführt, nicht in die Erscheinung eintritt, diese nicht überwältigt, so ist es das schlechthin Unthätige, Unselbständige, Kraftlose, nicht wirklich, sondern nur in uns, in unserem eigenen Denken Existirende. Bei Kant und Fichte liegt nun, wie uns die früheren Unter-

suchungen hinreichend gelehrt haben, die Sache so einfach nicht. Beide beruhigen sich nicht bei der einfachen Unmöglichkeit, das Wesen der Dinge zu erkennen, sondern streben von der praktischen Vernunft aus über diese Endlichkeit des menschlichen Geistes hinaus. Der sittlich-religiöse Glaube an die moralische Weltordnung hat im Wesentlichen eben diese Tendenz, den Menschen eben so sehr von seiner Endlichkeit, als die Wahrheit von ihrer Verschlossenheit und Ohnmacht zu befreien. Allein diese Tendenz muß nothwendig unausgeführt, sie muß ein bloßes Postulat bleiben, so lange die theoretische Vernunft in feste, unüberwindliche Schranken gebannt sein soll.

Diese Reflexionen haben uns die Einsicht in den wesentlichen Gehalt der Schelling'schen Naturanschauung vorbereitet. Schelling geht über den Gegensatz zwischen Selbstbewußtsein und objectiver Welt durch die Idee einer ursprünglichen, allen Unterschieden der Wirklichkeit zu Grunde liegenden Einheit hinaus. Er nennt diese Einheit Vernunft. Die Vernunft ist also das der Natur und dem Geiste Gemeinsame, das beiden Gestaltungen der Wirklichkeit zu Grunde liegende innere Wesen. Die Vernunft erscheint zunächst als eine Form, als eine Thätigkeit unseres Geistes. Allein sie ist eben die Thätigkeit, durch welche ich mich von meinen individuellen Empfindungen und Vorstellungen frei mache, durch welche ich mich erhebe zur Anschauung des Wesens, des Inneren, mich hineinversetze in das Leben der mir gegenüberstehenden Welt. Allerdings ist die Natur nicht bewußte Vernunft; allein die Gesetze derselben, ihre innere Gliederung, Ordnung sind an und für sich vernünftig, sind Erscheinungen einer von uns unabhängigen, in uns selbst gegenwärtigen, ewigen Vernunft. Nimmermehr vermöchten wir durch unsere Vernunft die ewigen Gesetze der Natur zu erkennen, wenn nicht ohne unser Zuthun die Natur von der Vernunft durchdrungen, geordnet, beherrscht würde. Erkennen wir diese innere Einheit der Natur und des Geistes nicht an, so bleiben alle die Widersprüche, in welchen die Kantische und Fichte'sche Philosophie sich bewegten, unaufgelöst. Die ganze Wirklichkeit fällt in zwei besondere, schlechthin getrennte Wirklichkeiten aus einander, wir erhalten zwei besondere selbständige Welten, die nichts mit einander gemein ha-

ben, die wir aber doch immer genöthigt sind auf einander zu beziehen, deren Einheit wir also wenigstens postuliren müssen, weil Entgegengesetztes unmöglich ohne eine gemeinschaftliche identische Basis zu denken ist. Eben dies Eine, was allen Unterschieden zu Grunde liegt, alle Erscheinungen der Wirklichkeit zu einem Ganzen verbindet, von welchem Natur und Geist nur verschiedene Darstellungen, Offenbarungen sind, ist die Vernunft.

Ich theile Ihnen zur Erläuterung dieser Idee der in der Vernunft begründeten Einheit von Natur und Geist Einiges mit aus dem kürzlich erschienenen Werke von Oersted, dem berühmten Entdecker des Elektro-Magnetismus: Der Geist in der Natur. Die erste Abhandlung dieser geistvollen, eine denkende Auffassung der Natur vielfach anregenden Schrift ist überschrieben: Das Geistige in dem Körperlichen. Der darin durchgeführte Grundgedanke gehört im Wesentlichen der Schelling'schen Philosophie an, welche Oersted, besonders in seinen früheren Jahren, mit Interesse verfolgte. Um das Geistige in dem Körperlichen nachzuweisen, wird zunächst darauf aufmerksam gemacht, daß die Körper nur durch ihre innere Thätigkeit unsere Sinne afficiren. Es ist ihre raumerfüllende Wirksamkeit, welche wir empfinden, welche unserer Thätigkeit Widerstand leistet. Was wir also zunächst von den Körpern wissen, ist, daß sie krafterfüllte Räume sind; schon dadurch erscheint der Körper dem Geistigen näher verwandt. Ferner aber sind die Körper in fortwährender Veränderung, im Entstehen und Vergehen begriffen; das Constante, Ewige, was dieser Veränderung zu Grunde liegt, sind die Gesetze. Die Naturgesetze sind aber wesentlich vernünftig, sind zugleich Vernunftgesetze. Dies erhellt schon daraus, daß die Naturforscher vielfach Naturgesetze von Vernunftgründen abgeleitet, diese aber nachher in der Natur verwirklicht gefunden. Allerdings gehen sie hierbei von der Erfahrung aus; das hierdurch Gewonnene aber führen sie durch Schlüsse weiter aus, ohne der Erfahrung weiter zu bedürfen. Vor Allem giebt hiervon die Astronomie die sprechendsten Beweise. Auch in der Lehre vom Lichte hat man in dieser Weise Vieles durch Vernunftgründe und Rechnung entdeckt, ehe man noch die Erscheinung selbst kannte. Jedoch beschränk-

ten sich diese Entdeckungen nicht etwa auf die Anwendung der Mathematik. „Der Blitzableiter, das Luftschiff, die Voltai'sche Säule, der metallische Grundbestandtheil in den Erdarten sind so merkwürdige Entdeckungen, daß ich nur daran zu erinnern brauche. Es ist bekannt genug, daß sie nicht zufällig waren; denn wenn die letzte derselben durch einen Zufall geschah, so war sie doch schon lange von Lavoisier vorausgesagt. Ich muß hinzufügen, daß in jeder von diesen Entdeckungen sich wieder zahlreiche Veranlassungen zu Vorausbestimmungen fanden, welche durch die Erfahrung gerechtfertigt wurden. Man könnte mit einiger Umänderung hier einen Ausdruck von Schiller anwenden und sagen: Was der Geist verspricht, das hält die Natur." Oersted wirft hier die nahe liegende Frage auf, ob nicht die Uebereinstimmung unserer Vernunft mit den Gesetzen der Natur nur darin ihren Grund habe, daß wir alle Erscheinungen der Natur nothwendig unserer Vernunft unterordnen, daß es also immer nur die Gesetze unseres eigenen Geistes sind, die wir in der Natur wiederfinden. Oersted sucht von verschiedenen Seiten diese Ansicht zu widerlegen. Wir sehen aber aus allen Gründen, die er dagegen aufführt, sehr deutlich, daß, wenn in uns einmal jener Zweifel entsteht, wir ihn von Grund aus nur dadurch überwinden, daß wir ihn durch alle seine Consequenzen und halben Auflösungen verfolgen, wie die Kantische und Fichte'sche Philosophie sie uns bietet. Erkennen wir aber wirklich eine Uebereinstimmung zwischen unserer Vernunft und Natur an, so können wir uns nach Oersted auch so ausdrücken: Naturgesetze sind Naturgedanken. Und ebenso wie unsere Gedanken innerlich zusammenhängen, ein System bilden, so stehen auch die Naturgedanken in einem inneren vernünftigen Zusammenhange. In jeder Gestalt der Natur wirken alle Kräfte und Gesetze der Natur zusammen; zugleich ist sie aber auch ein Eigenthümliches, die besondere Darstellung einer Idee. „Das, was einem Dinge seine beständige Eigenthümlichkeit, sein Wesen giebt, ist nur die Gesammtheit der Naturgesetze, wodurch es hervorgebracht ist und sich erhält; aber Naturgesetze sind Naturgedanken; der Dinge Wesen beruht also auf den Naturgedanken, welche sich darin ausdrücken. Insoweit etwas ein in sich zusammenhaltendes Wesen sein soll, müssen alle Na-

turgedanken, welche darin ausgedrückt sind, in Einem Wesensgedanken sich vereinigen, welchen wir dessen Idee nennen. Das Wesen eines Dinges ist also dessen lebende, d. h. die durch die Naturkräfte verwirklichte Idee." Keine einzelne Gestalt der Natur ist für sich allein eine vollständige Darstellung ihrer Idee; vielmehr ergänzen sich die einzelnen Dinge, sind nur zusammengenommen der Idee entsprechend, und bilden so durch diese Verknüpfung mit einander ein in sich gegliedertes Reich der Vernunft. „Alle Gegenstände sind verwirklichte Ideen, doch so, daß jeder einzelne die Idee nur in einer höchst beschränkten Gestalt ausdrückt; wogegen es sämmtliche unter Eine Idee gehörige Naturproducte sind, welche die ganze Idee in aller ihrer Fülle verwirklichen; aber jede in der endlichen Welt so verwirklichte Idee ist doch wieder nur ein Glied in einer höheren, mehr umfassenden. So ist die Idee jeder Thierart nur ein Glied in der Idee des ganzen Thierreichs, die des Thierreichs wieder ein Glied der noch mehr umfassenden Idee, in welcher Thier- und Pflanzenreich inbegriffen sind, diese wieder ein Glied in der Idee des Erdkörpers, welche uns eine in sich selbst abgeschlossene kleine Welt darstellt. Der Erdkörper ist aber wieder ein Glied unseres Sonnensystems, mit welchem er sich entwickelt hat und in einer unaufhörlichen Wechselwirkung steht. Auf dieselbe Weise ist aber auch dieses wieder ein Glied des nächst höheren Systems, jenes Sonnensystems, das uns die Milchstraße zeigt, und worin unsere künstlichen Sehwerkzeuge und unsere auf Naturgesetze gebauten Schlüsse uns so viel haben erblicken lassen, was den bloßen Sinnenmenschen verborgen bleiben muß. Dies für unsere gewöhnlichen Vorstellungen ungeheure System ist wieder nur Glied eines noch höheren und so weiter über alle Grenzen hinaus. So bildet die grenzenlose Ausdehnung ein unendliches Ganzes, welches alle im Dasein verwirklichte Ideen enthält; aber diese Unendlichkeit von Ideen ist zugleich inbegriffen in Einer wirkenden Idee, eine unendlich lebende Vernunft."

Jedoch bin ich mit diesen Anführungen aus Oersted schon über das allgemeine Fundament der Schelling'schen Philosophie, auf das es uns für jetzt ankam, hinausgegangen. Kehren wir zu Schelling zurück, so entstehen vor Allem die Fragen: Welche

Stellung hat nun in dieser Einen allgemeinen Vernunft die Natur? Wodurch unterscheidet sie sich vom Geiste, und wie ordnen wir ihre besonderen Erscheinungen der allgemeinen Idee unter? Ganz von selbst dringt es sich zunächst auf, daß wir mit ganz anderem Interesse zur Erkenntniß der Natur uns hinwenden werden, wenn wir von ihrer Erkennbarkeit und inneren Vernünftigkeit überzeugt sind, als wenn wir dieselbe als ein schlechthin Geistloses, nur als einen Gegensatz gegen unsere Freiheit, als Widerstand gegen unsere sittliche Thätigkeit betrachten. Ist die Natur ein Reich, eine Offenbarung der ewigen Vernunft, so gewinnen wir durch die Betrachtung derselben einen ewigen, unserem Geiste selbst analogen Inhalt. Es ist der Mühe werth, sich in sie zu vertiefen, weil sie uns das bietet, was der vernünftige Geist wesentlich sich anzueignen, womit er sich zu erfüllen strebt. Diese innere Gemeinschaft des Geistes mit der Natur hebt nun aber den Unterschied beider nicht schlechthin auf. Dem inneren Wesen nach sind sie allerdings identisch; allein sie stellen dies Wesen, die Vernunft, nicht in derselben Weise dar. Im Allgemeinen soll nach Schelling der Unterschied zwischen Natur und Geist darin bestehen, daß — wie er sich ausdrückt — im Geiste das Ideale über das Reale, in der Natur dagegen das Reale über das Ideale überwiegt. In beiden also haben wir denselben Gehalt, beide haben dieselben Elemente in sich; allein was in der Natur mehr ist, ist im Geiste weniger, und umgekehrt. Hiermit erhalten wir nun auch eine nähere Bestimmung über den Begriff der Vernunft überhaupt. Im Geiste wie in der Natur ist ein Uebergewicht, kein absolutes Gleichgewicht gesetzt; eben dieses Gleichgewicht, diese vollkommene Einheit der Elemente, die in der Natur wie im Geiste nach verschiedenen Seiten hin überwiegen, ist die Vernunft überhaupt, die allgemeine Vernunft. Vor Allem von Wichtigkeit für diese Anschauung aber ist es, daß wir diese beiden Begriffe, nämlich die allgemeine Vernunft, die vollkommene Einheit der entgegengesetzten Elemente, und dann das Uebergewicht des einen über das andere nicht von einander losreißen dürfen. Was in diesem Uebergewichte die Elemente unzertrennlich zusammenhält, ist die in ihm selbst gegenwärtige Kraft der Vernunft. Sie eben ist es, welche in der Natur wie im Geiste

zur Erscheinung kommt, und eben darin besteht das Wesen alles Endlichen, daß dasselbe keine vollkommene Gleichheit in sich, keine absolute Harmonie, sondern eine, wenn auch nur relative, Ungleichheit, Disharmonie in sich selbst ist.

Versuchen wir es, diese abstracten Begriffe in den wesentlichen Punkten uns anschaulich zu machen. Wenn wir den Geist nur als Selbstbewußtsein, als Ich fassen, so muß nothwendig die Schwierigkeit entstehen, die Zustände des Geistes zu begreifen, in welchen derselbe in irgend einer Weise eine Passivität, ein Außersichsein zeigt. So ist z. B. in der Empfindung der Geist offenbar nicht blos dieses reine Wissen seiner selbst; er ist vielmehr in dem Momente, wo er empfindet, unfrei, mit einem Anderen verwickelt, durch ein Anderes afficirt. Sobald wir uns die Empfindung zum Bewußtsein bringen, reagiren wir dagegen, geben uns ihr nicht vollkommen hin; je mehr wir dies Letztere thun, desto mehr tritt es hervor, daß das Empfinden als solches ein bewußtloses Sein des Geistes ist. Denken wir ferner an die religiöse, künstlerische Begeisterung. Auch in ihr ist der Geist nicht mit sich beschäftigt, sondern ergriffen von einem Höheren, das ihn fortreißt, außer sich setzt, über welches er sich selbst vergißt. So verschieden auch die Empfindung und die künstlerische Begeisterung von einander sein mögen, in beiden kommt der Geist offenbar mit dem Sinnlichen, Körperlichen in innere Beziehung. Der empfindende Geist ist zugleich Organismus, der künstlerische schafft ein Werk, in welchem sich das Geistige, die Idee zugleich sinnlich darstellt. Somit wäre also der Geist seinem Wesen nach nicht blos der Gegensatz gegen das Körperliche, Materielle, Reelle, er wäre nicht das schlechthin Immaterielle, Ideelle, sondern umfaßte auch jenes in sich, aber allerdings so, daß das letztere in ihm das herrschende ist. Im Geiste überwiegt also das Ideelle über das Reelle. Aehnlich haben wir auch in der Natur diese beiden Elemente anzuerkennen. Für die mechanische Naturbetrachtung war die Natur nichts weiter als das träge, ausgedehnte Sein, ohne alle Kraft. Sie faßte die Natur — kann man sagen — nur als reell, gestand ihr nichts Ideelles, keine innere Thätigkeit zu. In Wahrheit hat aber die Natur eben das Moment, welches im Geiste vor Allem im Selbstbewußtsein her-

vortritt, ebenfalls in sich, sie ist ebenfalls ideelle Thätigkeit, Selbstbestimmung, allein nicht in dem Grade als der Geist. Sie ist vielmehr im Allgemeinen das Uebergewicht des Reellen über das Ideelle.

Hieraus ergiebt sich nun von selbst, was die denkende Naturbetrachtung im Allgemeinen zu leisten hat. Alle Gestaltungen der Natur ordnen sich nach dem geringeren oder größeren Uebergewichte des Ideellen über das Reelle. Eben diesen Stufengang hat die Naturphilosophie zu verfolgen. Sie hat also zu beginnen mit der Erscheinung, in welcher der ideelle Factor, die Thätigkeit und Geistigkeit, noch am meisten zurücktritt. Die erste, passivste Gestalt der Natur, also die Gestalt, welche am weitesten von der geistigen Selbstbestimmung entfernt ist, ist die Materie und die Schwere. Schon in einem höheren Grade macht sich die innere Thätigkeit der Natur geltend im Lichte, dann in dem magnetischen, elektrischen und chemischen Processe; am freisten bricht sie hervor im Organismus. Das organische Leben also ist die Gestalt der Natur, in welcher sie am entschiedensten sich von ihrem Versunkensein in die träge Materie loslöst, in welcher ihre productive Energie, ihre freie Selbstbestimmung am offenbarsten zur Erscheinung kommt. Indem alle diese Stufen — Schelling nennt sie Potenzen — dieselben Elemente, Factoren enthalten, so ist jede frühere der Keim der folgenden; sie strebt zu dem hin, was in dieser vollständig zur Wirklichkeit geworden. Die höchste geistigste Stufe der Natur aber — der Organismus — versammelt alle vorangehenden in sich, ist die Natur in ihrer Blüthe, in ihrer Vollendung, ist das Ideal, wonach alle anderen Gestalten hinstreben, dem sie sich unterordnen. Im Grunde ist daher auch die ganze Natur Organismus, und alles Andere, Unorganische hat nur die Bedeutung, der Anfang, die Bedingung zu sein, welche das organische Leben sich selbst giebt, um in seiner vollen Wirklichkeit offenbar zu werden.

Die Schelling'sche Naturphilosophie ins Specielle zu verfolgen, würden Sie mir wenig Dank wissen. Jedoch habe ich auf die wesentliche Schwäche derselben kurz hinzuweisen. Der Schelling'schen Philosophie fehlt es vor Allem an logischer Schärfe. Schelling gebraucht eine Menge von Begriffen, ohne sie näher zu erklären, ohne ausdrücklich alle Momente, die in ihnen ent-

halten sind, in ihrer vollen Bestimmtheit und Schärfe sich zum Bewußtsein zu bringen. Darum tritt der Gedanke nicht rein heraus, sondern bleibt mit Bildern verflochten, ist nicht blos für uns, sondern an sich selbst dunkel, unverständlich. Schelling wechselt daher auch fortwährend mit seiner Terminologie, er wirft sich in verschiedenen Formen umher, operirt bald mit diesen, bald mit jenen Kategorien, springt auch mitten in die Sache hinein, mit Verachtung auf die von der Idee Verlassenen, Nichtinspirirten herabblickend, die dem Fluge seiner Phantasie nicht folgen können. Vor Allem hätte eine kritische Untersuchung der Fundamentalbegriffe sehr bald ergeben, daß das quantitative Uebergewicht und Gleichgewicht, was bei Schelling eine so große Rolle spielt, Begriffe sind, durch welche die innere Selbständigkeit und Lebendigkeit statt ausgedrückt, vielmehr zerstört wird. Jede Gestalt, in welcher irgend ein Factor der Größe nach über einen anderen überwiegt, erscheint damit immer nur als eine äußerliche Composition zweier heterogener Elemente; sie fällt in diese aus einander, ohne daß eine innere Beziehung, eine wesentliche Unzertrennlichkeit und Durchdringung derselben gesetzt wäre. Ebenso ist in dem absoluten Gleichgewichte alle innere Lebendigkeit erloschen; es ist das schlechthin träge Sein, welches nur scheinbar alle endlichen Gegensätze und Erscheinungen in sich aufhebt und umfaßt. Dieser Mangel an logischer Schärfe, dieses unkritische Verhalten zu den Fundamentalbegriffen ist denn besonders der Grund, daß die Betrachtung der besonderen Naturerscheinungen, wie wir sie bei Schelling und seinen Anhängern finden, so viel Geistvolles und Anregendes sie im Einzelnen enthalten mag, doch auch so reich an Willkührlichkeiten und Uebereilungen, an unklaren Formeln und Phantasien ist, daß sie gegenwärtig mit wenigen Ausnahmen nur noch ein historisches Interesse in Anspruch nehmen kann. Vor Allem verfällt Schelling in ein Parallelisiren der verschiedenen Naturgestalten mit einander, in welchem von der einen nur auf eine andere hingewiesen, aber keine an und für sich, ihrer inneren Eigenthümlichkeit nach erfaßt wird; — ein unterhaltendes Spiel des Witzes, aber nimmermehr eine philosophische Erkenntniß. Wie dem Reiche der Natur im Allgemeinen das Reich des Geistes

gegenübersteht, so kann auch wieder jede Stufe der Natur — da im Grunde in allen dasselbe enthalten ist — in ihren unterschiedenen Momenten mit jeder anderen zusammengestellt werden; wir haben damit ein unübersehbares Material zu Combinationen, und diese werden um so merkwürdiger, frappanter erscheinen, je weiter die combinirten Erscheinungen aus einander liegen. Schelling selbst, besonders aber einzelne Anhänger von ihm haben in solchen Combinationen Unglaubliches geleistet. Auch sind die eclatantesten Beispiele dieser naturphilosophischen Weisheit so oft als Warnungstafel hingestellt, daß ich es mir ersparen kann, das Sündenregister der Philosophie nach dieser Seite hin zu vermehren. Keiner hat wohl schlagender den leeren Formalismus dieses Combinirens aufgedeckt, als Hegel in seiner Phänomenologie. Er nennt denselben einen „Cirkel von Gegenseitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache selbst, weder was die eine, noch was die andere ist.“ „Es ist mit solchem Formalismus — heißt es dann weiter — derselbe Fall, als mit jedem. Wie stumpf müßte der Kopf sein, dem nicht in einer Viertelstunde die Theorie, daß es asthenische, sthenische und indirect asthenische Krankheiten und eben so viele Heilplane gebe, beigebracht, und der nicht, da ein solcher Unterricht noch vor Kurzem dazu hinreichte, aus einem Routinier in dieser kleinen Zeit in einen theoretischen Arzt verwandelt werden könnte? Wenn der naturphilosophische Formalismus etwa lehrt, der Verstand sei die Elektricität, oder das Thier sei der Stickstoff, oder auch gleich dem Süd oder Nord und so fort, oder repräsentire ihn, so nackt wie es hier ausgedrückt ist, oder auch mit mehr Terminologie zusammengebraut: so mag über solche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zusammengreift, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch diese Verbindung erleidet, und die ihm dadurch den Schein des Begriffs ertheilt, die Hauptsache aber, den Begriff selbst oder die Bedeutung der sinnlichen Vorstellung auszusprechen erspart, — es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren, sowie an der Heiterkeit solcher Bestimmungen, da sie den abstracten Begriff durch Anschauung ersetzen und erfreulicher machen, sich ergötzen, und sich selbst zu der geahneten Seelenverwandtschaft

mit solchem herrlichen Thun Glück wünschen. Der Pfiff einer solchen Weisheit ist sobald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich, als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Das Instrument dieses gleichtönigen Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. — Es würde schwer zu entscheiden sein, was dabei größer ist, die Behaglichkeit, mit der Alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist, mit solcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortrefflichkeit dieses Universalmittels; die eine unterstützt die andere. Was diese Methode, allen himmlischen und irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, und auf diese Weise Alles einzurangiren, hervorbringt, ist nichts Geringeres, als ein sonnenklarer Bericht über den Organismus des Universums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die so deutlich als das eine und das andere ist, und die, wie dort von den Knochen Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weggelassen oder verborgen hat."

Was die Beziehung der Schelling'schen Philosophie zur empirischen Naturwissenschaft betrifft, so ist wohl vor Allem von Wichtigkeit, daß der empirischen Beobachtung zu dieser Zeit Erscheinungen entgegentraten, in welchen Kräfte, welche bisher als heterogene gegolten hatten, im wesentlichen Zusammenhange mit einander, als verschiedene Formen oder Modificationen ein und derselben Kraft sich darstellten. Vor Allem entdeckte man die innere Beziehung des magnetischen, elektrischen und chemischen Processes; also eben der Erscheinungen, in welchen die innere Thätigkeit der unorganischen Natur am entschiedensten zum Ausdruck kommt. Mit dem Zusammenfassen dieser Processe machte sich aber auch weiter die wesentliche Beziehung

derselben auf den Organismus, ihr allseitiges Eindringen in denselben geltend, so daß dieser als die Energie erschien, die polaren Erscheinungen in sich aufzunehmen und zu beherrschen. Nach allen Seiten und in alle Weiten hin trat ein Zusammenhang, eine Einheit aller natürlichen Kräfte und Gesetze, eine Alles umfassende Lebendigkeit so evident hervor, daß sich der denkenden Betrachtung ganz besonders die Aufgabe aufdringen mußte, eben diese Einheit aller Naturerscheinungen durchzuführen, als allgemeines, bewegendes Princip der Natur zu setzen. „Es ist — sagt Schelling — eine unnöthige Mühe, die sich Viele gegeben haben, zu beweisen, wie ganz verschieden Feuer und Elektricität wirken. Das weiß Jeder, der einmal Etwas von Beiden gesehen oder gehört hat. Aber unser Geist strebt nach Einheit im Systeme seiner Erkenntnisse, er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erscheinung ein besonderes Princip aufdringe, und er glaubt nur da Natur zu sehen, wo er in der größten Mannichfaltigkeit der Erscheinungen die größte Einfachheit der Gesetze und bei der höchsten Verschwendung der Wirkungen zugleich die höchste Sparsamkeit der Mittel entdeckt. Also verdient auch jeder, selbst der für jetzt rohe und unbearbeitete Gedanke, sobald er auf Vereinfachung der Principien geht, Aufmerksamkeit, und wenn er zu Nichts dient, so dient er wenigstens zum Antriebe, selbst nachzuforschen und dem verborgenen Gange der Natur nachzuspüren." Gerade durch diese durchgreifende Tendenz, die Einheit in allen Erscheinungen der Natur aufzufinden, kam die Schelling'sche Naturphilosophie der empirischen Naturforschung entgegen, suchte in Gedanken zu fassen, was diese durch die Beobachtung entdeckte. Allein die Formen, durch welche Schelling jene Einheit in allen Naturerscheinungen nachwies, gehörten theilweise selbst zu „den rohen unbearbeiteten Gedanken", sie vermochten nicht die eigenthümliche Bestimmtheit der einzelnen Naturgestalten aufzuschließen, nicht ihren äußeren Zusammenhang, ihre äußeren Bedingungen und Vermittlungen dem Gedanken zu unterwerfen. Die empirische Naturforschung hatte daher vollkommen Recht, wenn sie die Schelling'sche Naturphilosophie vor Allem der Phantastik beschuldigte; denn diese entsteht eben aus dem unverständigen, den Unterschied und seine äußeren Vermittelungen übersehenden Suchen nach der Einheit.

Die durchgreifendste Kritik und zugleich weitere Entwickelung erhielt die Schelling'sche Philosophie in der Hegel'schen. Schon aus der vorher mitgetheilten Stelle aus der Phänomenologie erhellt, wie tief Hegel die Schwächen der Schelling'schen Naturphilosophie durchschaute, wie entschieden er sich dem Formalismus derselben widersetzte. Hegel befreit sich von diesem Formalismus durch die Schärfe seiner logischen Untersuchungen, in welchen die Fundamentalbegriffe des vernünftigen Denkens in einer Vollständigkeit und mit einer Concision entwickelt werden, wie noch kein philosophisches System es gethan hatte. Offenbar ist die Einsicht in den eigenthümlichen Werth, in die bestimmte Bedeutung und Geltung der verschiedenen Formen des Gedankens der sicherste Schutz gegen die Täuschung, durch Anwendung von einigen dürftigen Gedankenbestimmungen den Reichthum der natürlichen Wirklichkeit umfassen zu können. Diese logische Strenge, diese verständige Bedachtsamkeit beherrscht denn auch die Naturphilosophie Hegels. Sie ist weit entfernt von der Schelling'schen Phantastik und ihren Uebereilungen, und wenn sich noch Anklänge an den Schelling'schen Formalismus finden, so sind sie den Hegel'schen Principien selbst widersprechend, und es bedarf eben nur der strengeren Durchführung dieser Principien, um jene vollständig auszuscheiden.

Ich erwähne hier beiläufig eines Mythus, den man oft mit großem Behagen erzählt, um durch ein einziges Beispiel die ganze Naturphilosophie Hegels in ihrer Verkehrtheit darzustellen. Hegel soll nämlich gerade zu derselben Zeit, als Piazzi die Ceres entdeckte, philosophisch bewiesen haben, daß an dieser Stelle unmöglich ein Planet sich befinden könne. Die Schrift, in welcher man diesen Beweis zu suchen hat, ist die im Jahre 1801 geschriebene lateinische Dissertation Hegels über die Planetenbahnen. Hegel kommt zum Schlusse derselben auch auf die Abstände der Planeten von der Sonne zu sprechen. Er bemerkt zunächst, daß man sich unmöglich dabei begnügen könne, diese Abstände nur als Thatsachen der Erfahrung gelten zu lassen; mit Recht suche man vielmehr auch hier nach einem vernünftigen Gesetze. Diese Uebereinstimmung der Erscheinungen mit der Vernunft werde auch von den empirischen Naturforschern schon dadurch anerkannt, daß sie selbst den Schritt

eines Gesetzes mit Freuden ergreifen, und selbst den Thatsachen nicht trauen, um eben dies Gesetz nicht zu verlieren. So seien denn auch die Empiriker darauf bedacht, zwischen dem Mars und Jupiter noch einen Planeten zu entdecken, weil die arithmetische Progression, die man über die Abstände der Planeten gefunden, nur dann ihre Richtigkeit haben würde. Weiter behauptet dann Hegel — was kein Astronom in Zweifel ziehen wird — daß jene (sogenannte Bode'sche) Progression noch durchaus kein wirkliches Gesetz sei; ein solches sei eben zu finden. Dann führt er eine Zahlenreihe an, die sich in Plato's Timäus findet, und welche schon Keppler auf die Abstände der Planeten anzuwenden versuchte, und fügt hinzu: sollte diese Progression die der Natur entsprechendere Ordnung sein, so würde man keinen Planeten zwischen dem Mars und Jupiter zu suchen haben. — Zur Zeit als Hegel diese Dissertation schrieb, war er selbst noch gar nicht in Besitz der Philosophie, welche man jetzt als die Hegel'sche bezeichnet; vielmehr bewegte er sich überwiegend in der Schelling'schen Anschauung. Abgesehen aber hiervon, so wird man freilich ohne Weiteres zugestehen, daß durch die kahle Anführung jener Platonischen Zahlenreihe die Abstände der Planeten nicht im Entferntesten in ihrer vernünftigen Gesetzmäßigkeit begriffen sind, allein daß Hegel dadurch die Nothwendigkeit, daß die Ceres nicht da sein könne, philosophisch habe beweisen wollen, und daß dieser Beweis ein Ausfluß der Hegel'schen Principien sei, kann man nur behaupten, wenn man das empirische Factum einer vorgefaßten Meinung zu Liebe verschiebt.

Auch Hegel betrachtet die Natur als Erscheinung, Dasein der Idee, des an und für sich vernünftigen Gedankens. Allein er stellt die Natur nicht in der Weise dem Geiste gegenüber, als Schelling. Vielmehr ist ihm der Geist das Höhere, die entsprechendere Wirklichkeit der Idee. Allerdings müssen wir in allen Gestalten der Natur die innere Thätigkeit anerkennen. Gerade dies ist die Hauptaufgabe der philosophischen Naturbetrachtung, die Stufen zu verfolgen, in welchen diese Thätigkeit immer freier hervortritt, immer mehr das träge materielle Sein überwindet, bestimmt und gestaltet, zum Organe ihrer selbst macht. Allein in keiner Erscheinung erreicht die Natur die Form der wirklich freien Selbstbestimmung. Eben dies ist ihr specifi-

scher Unterschied vom Geiste, und zugleich ihre wesentliche Endlichkeit. Diese Endlichkeit ist es aber auch, durch welche die Natur für sich als ein Unvollständiges erscheint, als ein in sich Unabgeschlossenes, welches in eine andere höhere Wirklichkeit hinüberweist, sich erst in dieser vollendet. Wir brauchen nur das organische Leben von seiner niedrigsten Daseinsweise bis zu seiner höchsten hinauf zu verfolgen, so erscheint der menschliche Organismus als das Ziel der ganzen Entwickelung. Erst in ihm — dem unmittelbaren Dasein des Geistes — fassen sich die getrennten Momente vollständig zusammen, erst in ihm ist das Streben der Natur erfüllt, hat die Natur ihr Wesen erreicht. Der Geist ist die wirkliche Freiheit, die Energie, von Innen heraus sich zu bestimmen und sein Wesen mit Bewußtsein durchzuführen. In dieser Freiheit, dieser Persönlichkeit liegt die göttliche Würde des Geistes, sein unendlicher Werth allen Naturgestalten gegenüber.

Eben hierin, daß Hegel den Geist als die höhere Wirklichkeit, als die wahre Offenbarung der Idee betrachtet, liegt denn auch wohl der Grund, daß er selbst vor Allem sein Interesse nächst den logischen Untersuchungen der philosophischen Erkenntniß der geistigen Erscheinungen zuwendet. Wir besitzen von ihm über die Naturphilosophie nur eine dürftige Skizze. Auch die Anhänger der Hegel'schen Philosophie haben bisher diese Skizze nicht specieller durchgeführt. Die Zeit wird es zeigen, in wie weit die Hegel'sche Philosophie — die bis jetzt noch immer als die letzte epochemachende Wendung des philosophischen Denkens dasteht — im Stande sein wird, der durch die Kräfte so vieler bedeutender Männer immer weiter schreitenden empirischen Naturwissenschaft zu folgen, um durch die Einführung in den Reichthum dieses Wissens die Wahrheit ihrer Principien zu bewähren.

Index.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.







